И.А. Ильин — О сопротивлении злу силою

И.А. ИЛЬИН

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ



Проф. И. А. ИЛЬИН в 1924 г.
Портрет работы художника Г. Г. Габричевского

И.А. ИЛЬИН

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ

2-е издание

Приложение: Статья **Н.П. Полторацкого**
«И.А. Ильин и полемика вокруг его идей
о сопротивлении злу силой»

Издательство «Заря»

Лондон, Канада

1975

I.A. ILJIN

ON RESISTANCE TO EVIL BY FORCE

2nd edition

Supplement: An Article by **N.P. Poltoratzky**
«I.A. Iljin and the Polemics Concerning His Ideas
on Resistance to Evil by Force»

Library of Congress Catalog Card Number: 74-31670

ZARIA
Publishers and Distributors
73 Biscay Road
London, Canada

Printed in Belgium

И. ИЛЬИНЪ.

О сопротивленіи злу силою.

БЕРЛИНЪ, 1925 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ

„И сдѣлавъ бичъ изъ веревокъ, выгналъ изъ храма всѣхъ, также и овецъ, и воловъ, и деньги у мѣновщиковъ разсыпалъ, а столы ихъ опрокинулъ“.

Іоанна. II. 15.

Грозныя и судьбоносныя событія, постигшія нашу чудесную и несчастную родину, проносятся опаляющимъ и очистительнымъ огнемъ въ нашихъ душахъ. Въ этомъ огнѣ горятъ всѣ ложныя основы, заблужденія и предразсудки, на которыхъ строилась идеологія прежней русской интеллигенціи. На этихъ основахъ нельзя было строить Россію; эти заблужденія и предразсудки вели ее къ разложенію и гибели. Въ этомъ огнѣ обновляется наше религіозное и государственное служеніе, отверзаются наши духовныя зѣницы, закаляется наша любовь и воля. И первое, что возродится въ насъ черезъ это — будетъ религіозная и государственная мудрость восточнаго Православія и, особенно, русскаго Православія. Какъ обновившаяся икона являетъ царственные лики древняго письма, утраченные и забытые нами, но незримо присутствовавшіе и непокидавшіе насъ, такъ въ нашемъ новомъ вйдѣніи и воленіи да проглянетъ древняя мудрость и сила, которая вела нашихъ предковъ и строила нашу святую Русь!

Въ поискахъ этого вйдѣнія, мыслью и любовью обращаюсь къ вамъ, бѣлые воины, носители православнаго меча, добровольцы русскаго государственнаго тягла! Въ васъ живетъ православная рыцарская традиція; вы жизнью и смертью утвердились въ древнемъ и правомъ духѣ служенія; вы соблюли знамена русскаго Христолюбиваго Воинства. Вамъ посвящаю эти страницы и вашимъ Вождямъ. Да будетъ вашъ мечъ молитвою и молитва ваша да будетъ мечомъ!

*

Ко всѣмъ друзьямъ и единомышленникамъ, которые помогли мнѣ въ этой работѣ, и особенно къ издателю этой книги я навсегда сохраню въ душѣ благодарное чувство.

Авторъ.

1.

Введеніе.

Въ страданіяхъ мудрѣетъ человѣчество. Невидѣніе ведетъ его къ испытаніямъ и мукамъ; въ мученіяхъ душа очищается и прозрѣваетъ; прозрѣвшему взору дается источникъ мудрости — очевидность.

Но первое условіе умудрѣнія — это честность съ самимъ собою и съ предметомъ передъ лицомъ Божіимъ.

Можетъ ли человѣкъ, стремящійся къ нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечомъ? Можетъ ли человѣкъ, вѣрующій въ Бога, пріемлющій Его мірозданіе и свое мѣсто въ мірѣ, не сопротивляться злу мечомъ и силою? Вотъ двуединый вопросъ, требующій нынѣ новой постановки и новаго разрѣшенія. Нынѣ особенно, впервые, какъ никогда раньше; ибо безпочвенно и безплодно рѣшать вопросъ о злѣ, не имѣя въ опытѣ подлиннаго зла; а нашему поколѣнію опытъ зла данъ, съ особенною силою, впервые, какъ никогда раньше. Въ итогѣ долго назрѣвавшаго процесса, злу удалось нынѣ освободить себя отъ всякихъ внутреннихъ раздвоенностей и внѣшнихъ препонъ, открыть свое лицо, расправить свои крылья, выговорить свои цѣли, собрать свои силы, осознать свои пути и средства; мало того, оно открыто узаконило себя, формулировало свои догматы и каноны, вос-

хвалило свою, нескрытую болѣе природу и явило міру свое духовное естество. Ничего равносильнаго и равнопорочнаго этому человѣческая исторія еще не видала или, во всякомъ случаѣ, не помнитъ. Столь подлинное зло впервые дано человѣческому духу съ такою откровенностью. И понятно, что при свѣтѣ этой новой данности многія проблемы духовной культуры и философіи, особенно тѣ, которыя имѣютъ непосредственное отношеніе къ идеямъ добра и зла, наполняются новымъ содержаніемъ, получаютъ новое значеніе, по новому освѣщаются и требуютъ предметнаго пересмотра. И прежде всего, — свиду морально-практическій, а по существу глубокій, религіозно-метафизическій вопросъ о сопротивленіи злу, о вѣрныхъ, необходимыхъ и достойныхъ путяхъ этого сопротивленія.

Этотъ вопросъ надо поставить и разрѣшить философически, какъ вопросъ, требующій зрѣлаго духовнаго опыта, продуманной постановки и безпристрастнаго рѣшенія. Для этого необходимо прежде всего отрѣшиться отъ преждевременныхъ и торопливыхъ выводовъ примѣнительно къ своей личности, къ ея прошлымъ дѣйствіямъ и будущимъ путямъ. Изслѣдователь не долженъ предварять своего изслѣдованія отпугивающими возможностями или перспективами; онъ не долженъ торопиться судить свое прошлое или позволять чужому осужденію проникать въ глубину сердца. Каково бы ни было послѣднее рѣшеніе вопроса, оно не можетъ быть практически единымъ или одинаковымъ для всѣхъ: наивность всеуравнивающей, отвлеченной морали давно уже осознана въ философіи, и требовать, чтобы «всѣ всегда» сопротивлялись злу силою, или чтобы «никто никогда» не сопротивлялся силою злу — безсмысленно. Только неиспуганный, свободный духъ можетъ подойти къ проблемѣ честно, искренно, зорко; все додумать и договорить, не прячась трусливо и не упрощая; не заговаривая себя словами аффектированной добродѣтели и не увлекая себя ожесточенными жестами. Весь вопросъ глубокъ, утонченъ и сложенъ; всякое упрощеніе здѣсь вредно и чревато ложными выводами и теоріями; всякая неясность опасна и теоретически, и практически; всякое малодушіе искажаетъ формулу вопроса; всякое пристрастіе искажаетъ формулу отвѣта.

Но именно поэтому необходимо разъ навсегда отрѣшиться отъ той постановки вопроса, которую съ такой слѣпой настойчивостью вдвигали и постепенно вдвинули въ философски неискушенныя души—графъ Л. Н. Толстой, его сподвижники и ученики. Отправляясь отъ чисто личнаго, предметно не углубленнаго и непровѣреннаго опыта «любви» и «зла», предрѣшая этимъ и глубину, и ширину самаго вопроса, урѣзывая свободу своего нравственнаго вйдѣнія чисто личными отвращеніями и предпочтеніями, не подвергая внимательному анализу ни одного изъ обсуждаемыхъ духовныхъ содержаній (напр.: «насиліе», «зло», «религіозность»), умалчивая о первооновахъ и торопясь съ категорическимъ отвѣтомъ, эта группа морализирующихъ публицистовъ невѣрно поставила вопросъ и невѣрно разрѣшила его; и затѣмъ со страстностью, нерѣдко доходившею до озлобленія, отстаивала свое невѣрное разрѣшеніе невѣрнаго вопроса, какъ богооткровенную истину. И, такъ какъ матеріалъ исторіи, біологіи, психологіи, этики, политики и всей духовной культуры не укладывался въ разсудочныя схемы и формулы, а схемы и формулы претендовали на всеобщее значеніе и не мирились съ исключеніями[1]), то естественно начался отборъ «подходящаго» матеріала и отверженіе «неподходящаго», причемъ недостатокъ перваго восполнялся художественно «убѣдительными» построеніями. Проповѣдовался наивно-идиллическій взглядъ на человѣческое существо[2]), а черныя бездны исторіи и души обходились и замалчивались. Производилось невѣрное межеваніе добра и зла: герои относились къ злодѣямъ; натуры безвольныя, робкія, ипохондрическія, патріотически мертвенныя, противогражданственныя — превозносились, какъ добродѣтельныя[3]). Искреннія наивности[4]) чередо-

---

[1]) Срв. Л. Толстой, Законъ насилія, стр. 55. Кругъ Чтенія т. II, стр. 162—165.

[2]) Срв. Л. Толстой, Законъ насилія, стр. 53, 79, 80. Кругъ Чтенія. III, 155 и др.

[3]) Напр.: когда часовой убиваетъ бѣгущаго преступника, то это есть „подлость и низость". „Царство Божіе", стр. 76; или: „пьяный сифилитикъ Петръ со своими шутами" тамъ же стр. 90; и т. под.

[4]) Напр.: „животныя живутъ мирно безъ государственнаго насилія", Л. Толстой, Законъ насилія, стр. 129; „всякая присяга вымогается у лю-

вались съ нарочитыми парадоксами[1]); возраженія отводились, какъ софизмы; несогласные и непокорные объявлялись людьми порочными, подкупными, своекорыстными, лицемѣрами[2]). Вся сила личнаго дара вождя и вся фанатическая ограниченность его послѣдователей обращалась на то, чтобы духовно навязать другимъ собственную ошибку и распространить въ душахъ собственное заблужденіе. И естественно, что ученіе, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризмъ, потакающее безволію, снимающее съ души общественння и гражданскія обязанности и, что гораздо больше, *трагическое бремя мірозданія*, — должно было имѣть успѣхъ среди людей, особенно неумныхъ, безвольныхъ, малообразованныхъ и склонныхъ къ упрощающему, наивно-идиллическому міросозерцанію. Такъ случилось это, что ученіе графа Л. Н. Толстого и его послѣдователей привлекало къ се-

---

дей для зла". „Въ чемъ моя вѣра" стр. 92; срв. „Царство Божіе": „теперь уже нѣтъ тѣхъ особенныхъ насильниковъ, отъ которыхъ государство могло защищать насъ" стр. 66: преступники „суть такіе же люди, какъ и всѣ мы и точно также не любящіе совершать преступленія какъ и тѣ, противъ которыхъ они ихъ совершаютъ" стр. 66; „всѣ Европейскіе народы исповѣдуютъ одинаковые принципы свободы и братства и потому не нуждаются въ защитѣ другъ отъ друга" стр. 67; срв. о „безполезности... и нелѣпости собиранія податей съ трудового народа" 71; „сумма насилія ни въ какомъ случаѣ не можетъ увеличиться отъ того, что власть перейдетъ отъ однихъ людей къ другимъ" 90; государственная власть всегда принадлежитъ худшимъ и злымъ, 89 и сл.; „злые всегда властвуютъ надъ добрыми и всегда насилуютъ ихъ". 90; и т. под.

[1]) Напр.: „Политическая дѣятельность... правителей и ихъ помощниковъ... есть въ сущности самая пустая, притомъ же и вредная человѣческая дѣятельность". Законъ насилія. 134 и др.

[2]) Напр.: „Степень отрицанія ученія о непротивленіи и непониманіе его всегда пропорціонально степени власти, богатства, цивилизаціи людей". Законъ насилія. 171; срв. 22—27. 43. 170. Государственные властители суть „большею частью подкупленные насильники", точно такіе же, какъ разбойники на большихъ дорогахъ. Тамъ же стр. 80, срв. 110, 129. „Признаніе необходимости противленія злу насиліемъ есть не что иное, какъ только оправданіе людьми своихъ привычныхъ, излюбленныхъ пороковъ: мести, корысти, зависти, честолюбія, властолюбія, гордости, трусости, злости". Законъ насилія, стр. 143. Срв. еще утвержденіе, что сенаторъ, министръ, монархъ — гаже и хуже палача и шпіона, ибо прикрываются лицемѣріемъ. Тамъ же стр. 147. Извѣстно, что количество такихъ утвержденій можетъ быть увеличено во много разъ, ибо Л. Н. Толстой былъ щедръ на подобныя характеристики.

бѣ слабыхъ и простодушныхъ людей и, придавая себѣ ложную видимость согласія съ духомъ Христова ученія, отравляло русскую религіозную и политическую культуру.

Русская философія должна вскрыть все это, незамѣтно внѣдрившееся въ души, гнѣздо опытныхъ и идейныхъ ошибокъ и постараться разъ навсегда удалить отсюда всѣ неясности и наивности, всякое малодушіе и пристрастіе. Въ этомъ ея религіозное, научное и патріотическое призваніе: помочь слабымъ увидѣть и окрѣпнуть, а сильнымъ удостовѣриться и умудриться.

2.

О самопреданіи злу.

Въ самомъ преддверіи проблемы необходимо установить съ очевидностью, что о несопротивленіи злу въ буквальномъ смыслѣ этого слова, никто изъ честныхъ людей и не думаетъ; что одна склонность къ такому несопротивленію превращаетъ человѣка изъ нравственнаго врача и духовнаго субъекта — въ нравственнаго паціента и въ объектъ духовнаго воспитанія. А это значитъ, что не онъ будетъ обсуждать проблему непротивленія, а уже *про него* будетъ идти споръ, что́ именно съ нимъ дѣлать и какъ именно слѣдуетъ противиться *ему* или чему то, что есть *въ немъ*.

Въ самомъ дѣлѣ, что означало бы «непротивленіе» въ смыслѣ отсутствія всякаго сопротивленія? Это означало бы *пріятіе* зла: допущеніе его въ себя и предоставленіе ему свободы, объема и власти. Если бы, при такихъ условіяхъ, возстаніе зла произошло, а несопротивленіе продолжалось, то это означало бы подчиненіе ему, самопреданіе ему, участіе въ немъ, и наконецъ, превращеніе себя въ его орудіе, въ его органъ, въ его разсадникъ,—наслажденіе имъ и поглощеніе имъ. Это было бы, въ началѣ, добровольное самрастлѣніе и

самозараженіе; это было бы, въ концѣ. — активное распространеніе заразы среди другихъ людей и вовлеченіе ихъ въ сопогибель. Но тотъ, кто *совсѣмъ* не сопротивляется злу, тотъ воздерживается и отъ порицанія его; ибо порицаніе, хотя бы вполнѣ внутреннее и молчаливое (если бы таковое было возможно!) — есть уже внутреннее сопротивленіе, чреватое практическими выводами и напряженіями, борьбой и сопротивленіемъ. Мало того, пока живо въ душѣ неодобреніе или хотя бы смутное отвращеніе, до тѣхъ поръ человѣкъ еще сопротивляется: онъ можетъ быть *возстаетъ* нецѣльно, но онъ все таки раздвоенъ, онъ борется внутри себя и вслѣдствіе этого самое пріятіе зла не удается ему; даже совсѣмъ пассивный вовнѣ, онъ сопротивляется злу внутренно: осуждаетъ его, возмущается, разоблачаетъ его передъ самимъ собою, не поддается его страхамъ и соблазнамъ; и, даже поддаваясь отчасти, коритъ себя за это, собирается съ духомъ, негодуетъ на себя, *отвращается* отъ него и очищается въ покаяніи; даже захлебываясь, сопротивляется и не тонетъ. Но именно поэтому полное отсутствіе всякаго сопротивленія, и внѣшняго и внутренняго, требуетъ, чтобы прекратилось осужденіе, чтобы стихло порицаніе, чтобы *возобладало одобреніе зла.* Поэтому несопротивляющійся злу рано или поздно приходитъ къ необходимости увѣрить себя, что зло — не совсѣмъ плохо и не такъ уже безусловно есть зло; что въ немъ есть нѣкоторыя положительныя черты, что ихъ притомъ не мало, что онѣ можетъ быть даже преобладаютъ. И лишь по мѣрѣ того, какъ ему удается уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращеніе и увѣрить себя въ бѣлизнѣ черноты, — угасаютъ остатки сопротивленія и осуществляется самопреданіе. И когда отвращеніе стихаетъ и зло уже не переживается, какъ зло, тогда пріятіе незамѣтно становится цѣльнымъ: душа начинаетъ *вѣритъ,* что черное — бѣло, приспособляется и уподобляется, становится сама черною, и, вотъ, уже одобряетъ и наслаждается, и, естественно, восхваляетъ то, что даетъ ей наслажденіе.

Таковъ духовный законъ: несопротивляющійся злу *поглощается* имъ и становится *одержимымъ.* Ибо «зло» — не пустое слово, не отвлеченное понятіе, не логическая воз-

можность, и не «результатъ субъективной оцѣнки». Зло есть, прежде всего, *душевная склонность* человѣка, присущая каждому изъ насъ; какъ бы нѣкоторое, живущее въ насъ *страстное тяготѣніе къ* разнузданію звѣря, тяготѣніе, всегда стремящееся къ расширенію своей власти и къ полнотѣ захвата. Встрѣчая отказы и запреты, наталкиваясь на стойкія пресѣченія, поддерживающія духовныя и моральныя грани личнаго и общественнаго бытія, оно стремится просочиться сквозь эти препоны, усыпить бдительность совѣсти и правосознанія, ослабить силу стыда и отвращенія, принять пріемлемое обличіе, и, если возможно, то расшатать и разложить эти живыя грани, эти зиждущія формы личнаго духа, какъ бы опрокинуть и разсыпать волевыя стѣны индивидуальнаго Кремля. Духовное воспитаніе человѣка состоитъ въ построеніи этихъ стѣнъ и, что еще важнѣе, въ сообщеніи человѣку потребности и умѣнія самостоятельно строить, поддерживать и отстаивать эти стѣны. Чувство стыда, чувство долга, живые порывы совѣсти и правосознанія, потребность въ красотѣ и въ духовномъ сорадованіи живущему, любовь къ Богу и родинѣ — всѣ эти истоки живой духовности, въ единой и совмѣстной работѣ, создаютъ въ человѣкѣ тѣ духовныя *необходимости* и *невозможности*, которымъ сознаніе придаетъ форму убѣжденій, а безсознательное — форму благороднаго характера. И вотъ, эти духовныя необходимости поступать «такъ то», и невозможности поступить «иначе», — сообщаютъ единство и опредѣленность личному бытію; онѣ слагаютъ нѣкій духовный укладъ, какъ бы живой костякъ личнаго духа, поддерживающій его строеніе, его оформленное бытіе, сообщающій ему его мощь и державу. Размягченіе этого духовнаго костяка, распаденіе этого духовнаго уклада означало бы духовный конецъ личности, превращеніе ея въ жертву дурныхъ страстей и внѣшнихъ воздѣйствій, возвращеніе ея въ то хаотически-разрѣшенное состояніе, гдѣ духовныхъ необходимостей нѣтъ, а душевныя возможности неисчислимы.

Понятно, что чѣмъ безхарактернѣе и безпринципнѣе человѣкъ, тѣмъ ближе онъ къ этому состоянію и тѣмъ естественнѣе для него совсѣмъ не сопротивляться злу. И обратно, чѣмъ менѣе человѣкъ сопротивляется злу, тѣмъ болѣе онъ

приближается къ этому состоянію, попирая самъ свои «убѣжденія« и расшатывая самъ свой «характеръ». Несопротивляющійся самъ разламываетъ стѣны своего духовнаго Кремля; самъ принимаетъ тотъ ядъ, отъ дѣйствія котораго размягчаются кости въ организмѣ[1]. И естественно, что отъ несопротивленія злу — злая страсть расширяетъ свое господство до полноты: куски страсти уже облагороженные, совлекаютъ съ себя ризы своего благородства и вливаются въ общій мятежъ; они уже не держатъ грань и предѣлъ, но сами предаются бывшему врагу и вскипаютъ зломъ. Злая одержимость становится цѣльною и влечетъ душу на своихъ путяхъ, по своимъ законамъ. Одержимый злою страстью, несопротивляющійся буйствуетъ потому, что самъ отвергъ все удерживающее, направляющее и оформляющее: вся сопротивлявшаяся сила стала силою самого буреносящаго зла и дыханіе гибели питается ожесточеніемъ самого погибающаго. Вотъ почему конецъ его неистовства есть конецъ его душевно-тѣлеснаго бытія: безуміе или смерть.

Такое разложеніе духовности въ душѣ можетъ наступить у слабаго человѣка въ зрѣломъ возрастѣ; но оно можетъ вести свое начало отъ дѣтства и, притомъ, или такъ, что первоначальное зерно духовности, потенціально имѣющееся у каждаго человѣка, совсѣмъ не было вызвано къ живой самодѣятельности, или же оно оказалось, въ результатѣ внутренней слабости и внѣшнихъ соблазновъ, творчески нежизнеспособнымъ и безплоднымъ. Во всѣхъ случаяхъ слагается картина внутренняго недуга, имѣющая чрезвычайное психопатологическое значеніе и интересъ. Человѣкъ, духовно дефективный съ дѣтства, можетъ выработать въ себѣ даже особый душевный укладъ, который при поверхностномъ наблюде-

---

[1]) Слѣдуетъ замѣтить, что такому внутреннему „несопротивленію" до извѣстной степени сродни практика „хлыстовства", отнюдь не являющаяся специфическимъ созданіемъ русскаго сектантства, а наблюдавшаяся въ самыя различныя времена и у разныхъ народовъ. Однако хлыстовская практика сознательно организуетъ и ограничиваетъ несопротивленіе страстямъ для извѣстнаго использованія ихъ и освобожденія отъ нихъ. Формула православнаго аскетизма гласитъ: „томлю томящаго мя ради духовнаго очищенія." Формула хлыстовства: „предаюсь томящему мя ради душевнаго облегченія." Несопротивляющійся хлыстъ имѣетъ вмѣсто идеи — малодушіе, вмѣсто духовной цѣли — душевную причину, вмѣсто достиженія — гибель.

ніи можетъ быть принятъ за «характеръ», и особыя воззрѣнія, которыя по ошибкѣ принимаются за «убѣжденія». На самомъ же дѣлѣ, онъ, безпринципный и безхарактерный, остается всегда рабомъ своихъ дурныхъ страстей, плѣнникомъ выработавшихся душевныхъ *механизмовъ*, одержащихъ его и всесильныхъ въ его жизни, лишенныхъ духовнаго измѣренія и слагающихъ кривую его отвратительнаго поведенія. Онъ *не сопротивляется* имъ, но изворотливо наслаждается ихъ игрой, заставляя наивныхъ людей принимать его *злую одержимость* за «волю», его *инстинктивную хитрость* за «умъ», порывы его злыхъ страстей за «чувства». Влачась въ противодуховныхъ страстяхъ, онъ выговариваетъ свою природу въ соотвѣтствующей противодуховной «идеологіи», въ которой радикальное и всестороннее безбожіе, сливается воедино съ немучительной для него самого, душевной болѣзнью и законченнымъ нравственнымъ идіотизмомъ. Естественно, что духовно здоровые люди вызываютъ у такого человѣка лишь раздраженіе и злобу, и разжигаютъ въ немъ больное властолюбіе, въ проявленіяхъ котораго вспышки маніи величія неизбѣжно чередуются со вспышками маніи преслѣдованія.

Послѣ духовныхъ бѣдъ, разразившихся надъ міромъ въ первую четверть двадцатаго вѣка, нетрудно представить себѣ, чтó можетъ создать кадръ такихъ, одержимыхъ злобою, агрессивно изувѣрствующихъ людей.

Въ противоположность этому, всякая зрѣлая религія не только открываетъ природу «блага», но и научаетъ борьбѣ со зломъ. Вся дохристіанская восточная аскетика имѣетъ два уклона: отрицательный — поборающій, и положительный — возводящій. Это есть то самое «не во плоти воинствованіе» («стратейя»), о которомъ разъясняетъ Коринѳянамъ апостолъ Павелъ[1]). Однако нигдѣ, кажется, это внутреннее сопротивленіе злу не разработано съ такою глубиною и мудростью, какъ у аскетическихъ учителей восточнаго православія. Объективируя начало зла въ образъ невещественныхъ демоновъ[2]),

---

[1]) Коринѳянамъ. X. 3-5. Срв. также у Климента Римскаго Epist. ad Cor. cp. 37 о томъ, что пороки побѣждаются только черезъ „агонидзестай“ и „стратеуэстай“.

[2]) У Марка Подвижника и Іоанна Кассіана можно найти однако прямыя указанія на то, что злое начало остается имманентнымъ человѣческой душѣ.

Антоній Великій, Макарій Великій, Маркъ Подвижникъ, Ефремъ Сиріанинъ, Іоаннъ Лѣствичникъ и другіе учатъ неутомимой внутренней «брани» съ «непримѣчаемыми» и «ненасилующими» «прираженіями злыхъ помысловъ», а Іоаннъ Кассіанъ прямо указываетъ на то, что «никто не можетъ быть прельщенъ діаволомъ, кромѣ того, кто «*самъ восхощетъ датъ ему своей воли согласіе*»[1]). Духовный опытъ человѣчества свидѣтельствуетъ о томъ, что несопротивляющійся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку онъ самъ уже золъ, поскольку онъ внутренно принялъ его и *сталъ имъ.* И потому предложеніе, всплывающее иногда въ періоды остраго искушенія, — «предаться злу, чтобы изжить его и обновиться имъ», — исходитъ всегда отъ тѣхъ слоевъ души или, соотвѣтственно, отъ тѣхъ людей, которые уже сдались и жаждутъ дальнѣйшаго паденія: это прикровенный голосъ самого зла.

Нѣтъ сомнѣнія, что графъ Л. Н. Толстой и примыкающіе къ нему моралисты совсѣмъ не призываютъ къ такому полному несопротивленію, которое было бы равносильно добровольному нравственному саморазвращенію. И неправъ былъ бы тотъ, кто попытался бы понять ихъ въ этомъ смыслѣ. Напротивъ, ихъ идея состоитъ именно въ томъ, что борьба со зломъ необходима, но что ее цѣликомъ слѣдуетъ перенести во внутренній міръ человѣка, и притомъ именно того человѣка, который самъ въ себѣ эту борьбу ведетъ; такой борецъ со зломъ можетъ найти въ ихъ писаніяхъ даже цѣлый рядъ полезныхъ совѣтовъ. «Непротивленіе», о которомъ они пишутъ и говорятъ, не означаетъ внутреннюю сдачу и присоединеніе ко злу; наоборотъ, оно есть *особый видъ сопротивленія,* т. е. непріятія, осужденія, отверженія и противодѣйствія. Ихъ «непротивленіе» означаетъ противленіе и борьбу; однако лишь нѣкоторыми, излюбленными средствами. Они пріемлютъ цѣль: преодолѣніе зла[2]); но дѣлаютъ свое-

[1]) Курсивъ мой.

[2]) Впрочемъ у Толстого можно найти и такую непростительную формулу: „не противьтесь злу“; такъ онъ считаетъ возможнымъ передавать слова Христа Мѳ. V. 39 (по гречески: „то понэрò“, т. е. дурному человѣку). Срв. „Въ чемъ моя вѣра?“, стр. 12. 13. 14. 16 и 43; иногда онъ добавляетъ „или злому“, стр. 14. 15, такъ, какъ если бы это было равнозначно.

образный выборъ въ путяхъ и средствахъ. Ихъ ученіе есть ученіе не столько о злѣ, сколько о томъ, какъ именно не слѣдуетъ его преодолѣвать.

Само собою разумѣется, что только такая борющаяся природа ихъ «непротивленія» даетъ основаніе философически обсуждать ихъ утвержденія. Однако такое обсужденіе не можетъ принять ни выдвинутую ими постановку вопроса, ни, тѣмъ болѣе, даваемый ими отвѣтъ.

3.

О добрѣ и злѣ.

Проблему сопротивленія злу невозможно поставить правильно, не опредѣливъ сначала «мѣстонахожденіе» и сущность зла.

Такъ, прежде всего, «зло», о сопротивленіи которому здѣсь идетъ рѣчь, есть зло не внѣшнее, а *внутреннее*. Какъ бы ни были велики и стихійны внѣшнія, вещественныя разрушенія и уничтоженія, они не составляютъ зла: ни астральныя катастрофы, ни гибнущіе отъ землетрясенія и урагана города, ни высыхающіе отъ засухи посѣвы, ни затопляемыя поселенія, ни горящіе лѣса. Какъ бы ни страдалъ отъ нихъ человѣкъ, какія бы печальныя послѣдствія они ни влекли за собою, — матеріальная природа, какъ таковая, даже въ самыхъ, свиду, нецѣлесообразныхъ проявленіяхъ своихъ, не становится отъ этого ни доброю, ни злою. Самое примѣненіе идеи зла къ этимъ явленіямъ осталось въ наслѣдство отъ той эпохи, когда все-одушевляющее человѣческое воображеніе усматривало живого душевно-духовнаго дѣятеля за каждымъ явленіемъ природы и приписывало всякій вредъ какому нибудь зложелательному вредителю. Правда, стихійныя естественныя бѣдствія могутъ развязать зло въ человѣческихъ душахъ, ибо слабые люди съ трудомъ выносятъ

опасность гибели, быстро деморализуются и предаются самымъ постыднымъ влеченіямъ; однако люди, сильные духомъ, отвѣчаютъ на внѣшнія бѣдствія обратнымъ процессомъ, — духовнымъ очищеніемъ и укрѣпленіемъ въ добрѣ, о чемъ достаточно свидѣтельствуютъ хотя бы дошедшія до насъ историческія описанія великой европейской чумы. Понятно, что внѣшне-матеріальный процессъ, пробуждающій въ однѣхъ душахъ божественныя силы и развязывающій въ другихъ діавола, не является *самъ по себѣ* ни добромъ, ни зломъ.

Зло начинается тамъ, гдѣ начинается *человѣкъ*, и, притомъ, именно не человѣческое тѣло, во всѣхъ его состояніяхъ и проявленіяхъ, *какъ таковыхъ*, а человѣческій *душевно-духовный* міръ, — это истинное мѣстонахожденіе добра и зла. Никакое внѣшнее состояніе человѣческаго тѣла, само по себѣ, никакой внѣшній «поступокъ» человѣка, самъ по себѣ, т. е. взятый и обсуждаемый отдѣльно, отрѣшенно отъ скрытаго за нимъ или породившаго его душевно-духовнаго состоянія, — не можетъ быть ни добрымъ, ни злымъ.

Такъ, тѣлесное страданіе можетъ повести одного человѣка къ безпредметной злобѣ и животному огрубѣнію, а другого — къ очищающей любви и духовной прозорливости; и понятно, что, ставъ для перваго возбудителемъ зла, а для второго — пробудителемъ добра, оно, само по себѣ, не было и не стало ни зломъ, ни добромъ. Именно на этой двуликости тѣлесныхъ лишеній и страданій настаивали мудрые стоики [1]), научая людей обезвреживать ихъ ядъ и извлекать изъ нихъ духовное цѣленіе.

Точно также всѣ тѣлодвиженія человѣка, слагающія внѣшнюю видимость его дѣянія, могутъ проистекать и изъ добрыхъ, и изъ злыхъ побужденій, и *сами по себѣ* не бываютъ ни добрыми, ни злыми. Самое свирѣпое выраженіе лица — можетъ не таить за собою злыхъ чувствъ; самая «обидная неучтивость» можетъ проистекать изъ разсѣянности, вызванной глубокимъ горемъ или научной сосредоточенностью; самое рѣзкое тѣлодвиженіе можетъ оказаться непроизвольнымъ рефлексомъ; самыя «оскорбительныя» слова могутъ оказаться произнесенными на сценѣ или въ бреду; самый тяжелый

[1]) Срв. напр. трактаты Сенеки.

ударъ могъ быть нечаяннымъ или предназначеннымъ для спасенія; самый ужасный разрѣзъ на тѣлѣ можетъ быть произведенъ по мотивамъ хирургическимъ или религіозно-очистительнымъ. Въ жизни человѣка нѣтъ и не можетъ быть ни «добра», ни «зла», которыя имѣли бы чисто-тѣлесную природу. Самое примѣненіе этихъ идей къ тѣлу, тѣлесному состоянію или тѣлесному проявленію, внѣ ихъ отношенія къ внутреннему міру,—нелѣпо и безсмысленно. Это, конечно, *не* значитъ, что внѣшнее, тѣлесное выраженіе *совсѣмъ безразлично* передъ лицомъ добра и зла, или что человѣкъ можетъ дѣлать вовнѣ все, что ему угодно. Нѣтъ; но это значитъ, что внѣшнее подлежитъ нравственно - духовному разсмотрѣнію лишь постольку, поскольку оно проявило или проявляетъ внутреннее, душевно-духовное состояніе человѣка: его намѣреніе, его рѣшеніе, его чувствованіе, его помыслъ и т. д. Дѣло обстоитъ такъ, что «внутреннее», даже совсѣмъ не проявленное вовнѣ, или, по крайней мѣрѣ, никѣмъ извнѣ не воспринятое, *уже* есть добро, или зло, или ихъ трагическое смѣшеніе; «внѣшнее» же можетъ быть только *проявленіемъ, обнаруженіемъ* этого *внутренняго* добра, или зла, или ихъ трагическаго смѣшенія,—но само не можетъ быть ни добромъ, ни зломъ. Передъ лицомъ добра и зла всякій поступокъ человѣка таковъ, каковъ онъ *внутренно и изнутри*, а не таковъ, какимъ онъ кому нибудь показался внѣшне или извнѣ. Только наивные люди могутъ думать, что улыбка всегда добра, что поклонъ всегда учтивъ, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчекъ всегда оскорбителенъ, что ударъ всегда выражаетъ вражду, а причиненіе страданій — ненависть. При нравственномъ и религіозномъ подходѣ «внѣшнее» оцѣнивается исключительно, какъ *знакъ* «внутренняго», т. е. устанавливается цѣнность не «внѣшняго», а «*внутренняго, явленнаго во внѣшнемъ*», и далѣе, внутренняго, *породившаго* возможность такого внѣшняго проявленія. Именно поэтому два, свиду совершенно одинаковые внѣшніе поступка могутъ оказаться имѣющими совершенно различную, можетъ быть прямо противоположную нравственную и религіозную цѣнность: два пожертвованія, двѣ подписи подъ однимъ документомъ, два поступленія въ полкъ, двѣ смерти въ бою... Казалось

бы, что христіанское сознаніе не должно было бы нуждаться въ такихъ, почти аксіоматическихъ, разъясненіяхъ...

Но, если, такимъ образомъ, настоящее мѣстонахожденіе добра и зла есть именно во внутреннемъ, душевно-духовномъ мірѣ человѣка, то это означаетъ, что борьба со зломъ и, преодолѣніе зла можетъ произойти и должно достигаться именно во внутреннихъ усиліяхъ и преображеніе будетъ именно внутреннимъ достиженіемъ. Какой бы «праведности», или вѣрнѣе, моральной вѣрности ни достигъ человѣкъ въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ и дѣлахъ, все его достиженіе, несмотря на его общественную полезность, не будетъ имѣть измѣренія добра безъ внутренняго, *качественнаго* перерожденія души. *Внѣшній обрядъ доброты* не дѣлаетъ человѣка добрымъ: онъ остается нравственно мертвымъ фарисеемъ, повапленнымъ гробомъ. До тѣхъ поръ, пока самая глубина его личной страсти не вострепещетъ послѣдними корнями своими отъ луча Божіей очевидности и не отвѣтитъ на этотъ лучъ цѣлостнымъ пріятіемъ въ любви, радости и смертномъ рѣшеніи, — никакая внѣшняя корректность, выдержанность и полезность не дадутъ ему побѣды надъ зломъ. Ибо систематически-непроявляемое зло не перестаетъ жить въ душѣ и, можетъ-быть, втайнѣ владѣетъ ею; и обычно бываетъ даже такъ, что оно незамѣтно просачивается во всѣ внѣшне-правильные поступки моральнаго человѣка и отравляетъ ихъ ядомъ недоброжелательства, зависти, злости, мести и интриги. Конечно, внѣшнія воздѣйствія, идущія отъ природы и отъ людей, — начиная отъ благоуханія цвѣтка и величія горъ, и кончая смертью друга и примѣромъ праведника, — могутъ пронзить мертвую душу лучомъ божественнаго откровенія; но самое преображеніе и заключительная преображенность всегда были и будутъ внутреннимъ, душевно-духовнымъ процессомъ и состояніемъ. Вызвать въ себѣ эту потрясающую, таинственную встрѣчу личной страстной глубины съ Божіимъ лучомъ и закрѣпить ее силою духовнаго убѣжденія и духовнаго характера, — это значитъ бороться со зломъ въ самомъ существѣ его и одолѣть. Кто хочетъ подлинно воспротивиться злу и преодолѣть его, тотъ долженъ не просто подавить его внѣшнія проявленія и не только пресѣчь его внутренній напоръ; онъ долженъ достигнуть того, чтобы злая

страсть его собственной души изъ своей собственной глубины, обратившись, увидѣла; увидѣвъ, загорѣлась; загорѣвшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть въ своемъ зломъ обличіи. Переживающій это, присутствуетъ въ самомъ себѣ при обращеніи своего личнаго сатаны; таинственный огонь, — его собственный и, въ то же время, больше, чѣмъ его собственный, — прожигаетъ извѣчную неисправимость его души до самаго дна; изъ самой темноты ея, изъ послѣдней бездны, устами этой бездны возносится молитва благодаренія и радости: душа исцѣляется вся и вся сіяетъ свѣтомъ и уже по новому обращается къ Богу, къ людямъ и къ міру. Такое состояніе души достижимо только на внутреннихъ путяхъ *одухотворенія и любви*.

Добро и зло въ ихъ существенномъ содержаніи опредѣляются черезъ наличность или отсутствіе именно этихъ двухъ сочетающихся признаковъ: *любви* и *одухотворенія*.

Человѣкъ *духовенъ* тогда и постольку, поскольку онъ добровольно и самодѣятельно обращенъ къ *объективному совершенству*, нуждаясь въ немъ, отыскивая его и любя его, измѣряя жизнь и оцѣнивая жизненныя содержанія мѣрою ихъ подлинной божественности (истинности, прекрасности, правоты, любовности, героизма). Однако настоящую силу и цѣльность одухотвореніе пріобрѣтаетъ только тогда, когда оно несомо полнотою (плéромою) глубокой и искренней *любви* къ совершенству и его живымъ проявленіямъ. Безъ плéромы — душа, даже съ вѣрною направленностью, раздроблена, экстенсивна, холодна, мертва, творчески не продуктивна.

Человѣкъ *любовенъ* тогда и постольку, поскольку онъ обращенъ къ жизненному содержанію *силою пріемлющаго единенія,* тою силою, которая устанавливаетъ *живое тождество* между пріемлющимъ и пріемлемымъ, увеличивая до безпредѣльности объемъ и глубину перваго, и сообщая второму чувства прощенности, примиренности, достоинства, силы и свободы. Однако любовь пріобрѣтаетъ настоящій предметъ для своего единенія и свою настоящую чистоту только тогда, когда она одухотворяется въ своемъ направленіи и избраніи, т. е. обращается къ объективно-совершенному въ вещахъ и въ людяхъ, пріемля именно его и вступая въ живое тождество именно съ нимъ. Безъ

духовности — любовь слѣпа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошленію и уродству.

Согласно этому, добро есть *одухотворенная* (или, иначе, религіозно-опредмеченная, отъ слова «предметъ») *любовь;* зло — *противодуховная вражда.* Добро есть любящая сила духа; зло — слѣпая сила ненависти. Добро, по самой природѣ своей, религіозно, — ибо оно состоитъ въ зрячей и цѣлостной преданности Божественному. Зло, по самому естеству своему, противорелигіозно, ибо оно состоитъ въ слѣпой, разлагающейся отвращенности отъ Божественнаго. Это значитъ, что добро не есть просто «любовь» или просто «духовная» зрячесть: ибо религіозно-неосмысленная страстность и холодная претенціозность не создадутъ святости. И, точно также, это значитъ, что зло не есть просто «вражда» или просто «духовная слѣпота»: ибо *вражда ко злу не есть зло;* и безпомощное метаніе непрозрѣвшей любви не составляетъ порочности. Только духовно-слѣпой можетъ восхвалять *любовь, какъ таковую,* принимая ее за высшее достиженіе, и осуждать всякое проявленіе враждебнаго отвращенія. Только человѣкъ, мертвый въ любви, можетъ восхвалять *вѣрный духовный вкусъ, какъ таковой,* принимая его за высшее достиженіе, и презирать искреннее и цѣльное заблужденіе духовно-непрозрѣвшей любви. Такова сущность добра и зла; и можетъ быть христіанскому сознанію достаточно вспомнить о наибольшей Евангельской заповѣди (полнота любви къ совершенному Отцу), для того, чтобы въ немъ угасли послѣднія сомнѣнія.

При такомъ положеніи дѣлъ, внутреннее мѣстонахожденіе зла и внутренняя преоборимость его становятся вполнѣ очевидными. Настоящее одолѣніе зла совершается черезъ глубинное преображеніе духовной слѣпоты — въ духовную зрячесть, а замыкающейся, отрицающей вражды—въ благодатность пріемлющей любви. Необходимо, чтобы духовно прозрѣла не только вражда, но и любовь. Необходимо, чтобы любовью загорѣлась не только духовная слѣпота, но и духовная зрячесть. Въ освобожденной отъ зла, преображенной душѣ—одухотворенная любовь становится подлиннымъ, глубочайшимъ истокомъ личной жизни, такъ, что все въ душѣ дѣлается ея живымъ видоизмѣненіемъ: и служба дня,

и воспріятіе музыки, и чтеніе папируса, и созерцаніе горной грозы; и то высшее, строгое безпристрастіе, въ которомъ монахъ, ученый и судья выдерживаютъ и себя, и другихъ; и даже та безжалостная вражда ко злу въ себѣ и въ другихъ, которая необходима пророку, государственному вождю и воину.

Такое преображеніе только и можетъ быть осуществлено во внутренней духовной самодѣятельности человѣка, ибо любовь не можетъ загорѣться и одухотвориться по чужому приказу, а духовность можетъ расцвѣсти и насытиться полнотой (плéромой) только въ длительномъ религіозно-нравственномъ самоочищеніи души. Конечно помощь другихъ можетъ быть здѣсь велика и могущественна: и близкихъ людей, и далекихъ; и семьи, и церкви; и въ свободномъ наученіи духовному пути (методу), и въ пробужденіи любви живою любовью. И понятно, чѣмъ огненнѣе и прозорливѣе духъ, тѣмъ большему онъ научитъ другихъ въ свободномъ общеніи, — и словомъ, и дѣломъ, и обличеніемъ, и утѣшеніемъ, и дѣятельнымъ милосердіемъ, и щедрою уступчивостью; и чѣмъ глубже и чище помогающая любовь, тѣмъ легче и плодотворнѣе передается ея огонь въ душу другого, не горящаго. Душа, сопротивляющаяся злу, нуждается для побѣды въ любовности и духовности; и тотъ, кто даетъ ей духа черезъ любовь и любви въ духѣ, тотъ помогаетъ ея побѣдѣ и сопротивляется злу не только въ себѣ, но и въ другомъ. *Преображеніе зла* только и можетъ быть осуществлено тою силою, въ слѣпомъ искаженіи которой зло какъ разъ и состоитъ: только сама духовно-зрячая любовь можетъ взять на себя эту задачу и побѣдно разрѣшить ее до конца; только она можетъ найти доступъ въ ту бездну слѣпого ожесточенія и безбожнаго своекорыстія, изъ глубины которой должно начаться обращеніе, очищеніе и перерожденіе... И для христіанскаго сознанія здѣсь, кажется, не можетъ быть ни спорнаго, ни сомнительнаго.

И вотъ, когда графъ Л. Н. Толстой и его единомышленники призываютъ къ внутреннему преодолѣнію зла [1]), къ самосовершенствованію [2]), къ любви [3]); когда они настаи-

[1]) Напр. Кругъ Чтенія II. 18—21. 56—59.

[2]) Напр. Кругъ Чтенія. II. 261.

[3]) Законъ Насилія. 54. 122. 173.

вают на необходимости строгаго суда надъ собою, на необходимости различать «человѣка» и «зло въ немъ» [1]), на неправильности сведенія всей борьбы со зломъ къ одному внѣшнему принужденію [2]), на духовномъ и нравственномъ преимуществѣ убѣжденія [3]), — то они слѣдуютъ въ этомъ за священной традиціей христіанства; и они правы. Таинственный процессъ расцвѣта добра и преображенія зла осуществляется, конечно, любовью, а не принужденіемъ, и противиться злу слѣдуетъ *изъ* любви, *отъ* любви и *посредствомъ* любви.

Но тотъ, кто признаетъ это по изложеннымъ выше основаніямъ, тотъ не только не обязанъ, но и не можетъ принять всю остальную часть ихъ ученія, принципіально отрицающую заставленіе, какъ таковое.

Въ самомъ дѣлѣ, если одухотворенная любовь имѣетъ способность *преображать* зло, то значитъ ли это, что въ общемъ, великомъ процессѣ сопротивленія злу — заставленіе совершенно немощно, безцѣльно, вредно и гибельно? Можно ли умозаключать отъ необходимости добровольнаго самосовершенствованія — къ необходимости предоставленія злодѣямъ добровольно и безпрепятственно злодѣйствовать? Если я *обязанъ* творить нравственное очищеніе внутри себя, то означаетъ ли это, что злодѣй *имѣетъ право* изживать свое зло во внѣшнихъ злодѣяніяхъ? Если «человѣкъ» и «зло въ немъ» не одно и то же, то развѣ нельзя воздѣйствовать на «человѣка» такъ, чтобы это воздѣйствіе благодѣтельно передалось именно «злу», въ немъ живущему? *Однимъ* заставленіемъ невозможно побѣдить зло; выводимо ли изъ этого полное отверженіе заставленія? Развѣ болѣе глубокое исключаетъ болѣе элементарное? и развѣ дѣло творческаго преображенія души возможно только при внѣшней нестѣсненности злодѣя?

Или же «принужденіе»—есть само по себѣ зло? И любовь исключаетъ «принужденіе» принципіально?

---

[1]) Срв. Кругъ Чтенія. I. 273. III. 101.

[2]) Они называютъ его „насиліемъ“. Срв. Кругъ Чтенія. II. 18—21. 162—165.

[3]) Напр. Кругъ Чтенія. III. 101. 248.

4.

О заставленіи и насиліи.

Прежде чѣмъ обратиться къ окончательной постановкѣ основной проблемы о сопротивленіи злу силою, необходимо совершить еще нѣсколько усилій, расчищающихъ дорогу. Такъ, прежде всего, необходимо выяснить, что̀ есть «принужденіе», и что̀ есть «насиліе»? Есть ли это одно и тоже, или между тѣмъ и другимъ есть принципіальное различіе? И, если есть, то въ чемъ оно?

Для того, чтобы разрѣшить этотъ существенный вопросъ, столь основательно запутанный сентиментальными моралистами и, къ тому же, страдающій отъ недостатка соотвѣтствующихъ словъ въ языкѣ, слѣдуетъ обратиться сначала къ общему, родовому понятію, которое можно условно обозначить терминомъ «*заставленія*» (собственно говоря, — «заставляющаго примѣненія силы къ человѣческому существу»).

Заставленіемъ слѣдуетъ называть такое *наложеніе воли на внутренній или внѣшній составъ человѣка, которое обращается не къ духовному видѣнію и любовному пріятію заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресѣчь ея дѣятельность.* Понятно, что, если предварительное обращеніе къ духовному видѣнію (будь то въ словахъ убѣжденія, или въ видѣ подставленія ланиты) совершится и вызоветъ въ душѣ состояніе очевидности, то возникнетъ *свободное убѣжденіе* и тогда осуществляющееся дѣйствіе волевой силы будетъ органически-свободнымъ, а не заставляющимъ; и, точно такъ же, если предварительное обращеніе къ любовному пріятію вызоветъ въ душѣ состояніе любви, то возникнетъ *согласіе* и *единеніе,* и тогда осуществляющееся дѣйствіе волевой силы будетъ органически-свободнымъ, а не заставляющимъ.

Такое заставляющее наложеніе воли на человѣческую жизнь можетъ осуществляться въ замкнутыхъ предѣлахъ индивидуальнаго существа: *человѣкъ можетъ заставлять самъ себя;* но оно можетъ происходить и въ общеніи двухъ или многихъ людей: *люди могутъ заставлять другъ друга.* Всякое заставленіе есть или *самозаставленіе, или заставленіе другихъ.* Далѣе, это заставленіе можетъ выражаться въ воздѣйствіи на *мотивы поведенія* (напримѣръ: авторитетный приказъ, запретъ[1]), угроза, бойкотъ); но можетъ выражаться и въ непосредственномъ воздѣйствіи на человѣческое тѣло (напр. толчекъ, ударъ, связываніе, запираніе, убійство). Согласно этому, слѣдуетъ различать *психическое заставленіе* и *физическое заставленіе;* причемъ и самозаставленіе, и заставленіе другихъ можетъ имѣть и психическій, и физическій характеръ.

Такъ, человѣкъ, умственно утомленный, или засыпающій; или пересиливающій въ себѣ непокорное чувство и воображеніе; или совершающій нелюбимую душевную работу; или усвоивающій что нибудь механически (напр. заучиваніе наизусть, рѣшеніе ариѳметическихъ задачъ, нѣкоторыя внутреннія упражненія памяти и вниманія и т. д.), — можетъ извлечь себя и центръ своего самочувствія изъ самовольно влекущейся, одолѣвающей стихіи лѣни, сна или наслажденія, перемѣстить этотъ центръ въ цѣлесообразно усиливающуюся энергію духа и подвергнуть свою душевную стихію опредѣляющему заставленію. Человѣкъ можетъ внутренно заставлять себя, понуждая себя къ усиліямъ и даже понуждая себя къ понужденію. Такое состояніе душевнаго самозаставленія можно обозначить терминомъ *самопонужденія.*

Подобно этому, возможно и *физическое самозаставленіе,* которое обычно бываетъ сопряжено съ психическимъ. Таковы, напримѣръ, всѣ виды физическаго труда, совершаемаго безъ прямого увлеченія или хотя бы влеченія къ нему, или выполняемаго утомленнымъ человѣкомъ; таковы многіе виды тѣлеснаго лѣченія; такова неподвижность при мучительной

---

[1]) Понятно, что добровольное, основанное на убѣжденіи подчиненіе приказу (или запрету) выводитъ его изъ категоріи „актовъ заставленія": начинается органически-свободная субординація, на которой покоится живая сила всякой достойной и крѣпкой общественной организаціи.

операціи; таковы всѣ аскетическія упражненія, связанныя съ тѣлеснымъ страданіемъ и не сопровождаемые экстазомъ. Въ этихъ случаяхъ человѣкъ усиливается душевно, чтобы принудительно вызвать въ себѣ извѣстныя тѣлесныя состоянія,—или активнаго порядка (напр. мускульное усиліе), или пассивнаго порядка (напр. стояніе на столпѣ). Человѣкъ фактически можетъ не только душевно понуждать себя, но и *принуждать* себя къ тѣлесному свершенію и несвершенію извѣстныхъ поступковъ. Такое состояніе можно обозначить терминомъ *самопринужденія.*

Заставлять другихъ возможно также въ психическомъ и въ физическомъ порядкѣ.

При надлежаще глубокомъ и широкомъ пониманіи, всякій приказъ и запретъ, не взывающій непосредственно къ очевидности и любви, а обращающійся къ волевой энергіи духа; всякая, подкрѣпляющая приказъ, психическая изоляція (напр. разрывъ отношеній, исключеніе изъ клуба) и всякая угроза (въ чемъ бы она ни состояла), — являются видомъ психическаго заставленія. Сущность этого заставленія состоитъ въ душевномъ давленіи на волю человѣка, причемъ это давленіе должно побудить его собственную волю къ извѣстному рѣшенію и, можетъ быть, самозаставленію; строго говоря, это давленіе можетъ только осложнить или видоизмѣнить мотиваціонный процессъ въ душѣ заставляемаго, сообщая ему новые мотивы, не принятые имъ еще въ порядкѣ убѣжденности и преданности, или усиливая и ослабляя уже имѣющіеся. Понятно, что это воздѣйствіе можетъ встрѣтить въ душѣ такую энергію сопротивленія, такую духовно сильную волю или душевную одержимость страстями, что вся его сила окажется недостаточной; ибо психическое заставленіе стремится, не стѣсняя внѣшнюю свободу заставляемаго, побудить его къ тому, чтобы онъ *самъ* рѣшилъ сдѣлать что то и не дѣлать чего то. Такое воздѣйствіе побуждаетъ и *понуждаетъ* человѣка, подходя къ нему «извнѣ», но обращаясь къ его душѣ и духу; поэтому можно условиться называть его *психическимъ понужденіемъ.*

Наконецъ, возможность *физическаго воздѣйствія на другихъ* ради ихъ заставленія — не вызываетъ, повидимому, со

мнѣній. Однако заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что всякое такое воздѣйствіе на чужое тѣло имѣетъ неизбѣжныя психическія послѣдствія для заставляемаго, — начиная отъ непріятнаго ощущенія (при толчкѣ) и чувства боли (при пыткѣ), и кончая невозможностью дѣлать, что угодно (при заключеніи въ тюрьмѣ) и неспособностью желать или дѣлать что бы то ни было (при смертной казни). Огромное большинство этихъ воздѣйствій (за исключеніемъ патологическихъ случаевъ звѣрообразно-ожесточеннаго насилія) осуществляется именно *ради* такихъ *психическихъ* отраженій или послѣдствій; этимъ и объясняется, почему физически-заставляемые обычно пытаются отдѣлаться отъ заставляющихъ при помощи увѣренія ихъ въ томъ, что они «согласны», что «волевое единеніе» наступило и что дальнѣйшее подчиненіе обезпечено. Понятно, что арестуя, связывая, мучая и запирая другого, человѣкъ не можетъ непосредственно произвести въ немъ желанныя ему душевно-духовныя измѣненія; онъ не можетъ распорядиться другимъ изнутри, замѣнить *его* волю *своей* волей, вызвать въ немъ согласіе, основанное на убѣжденности, и поведеніе, основанное на добровольной преданности. Человѣку не дано *принуждать* другихъ къ подлиннымъ дѣяніямъ, т. е. къ духовно и душевно цѣльнымъ поступкамъ; физическое воздѣйствіе на другого далеко не всегда можетъ даже вынудить у человѣка какой нибудь непріемлемый для него *внѣшній* поступокъ (Муцій Сцевола, христіанскіе мученики), а духовное значеніе такого вынужденнаго внѣшняго поступка (напр. неискренняго исповѣданія, вынужденной подписи и т. д.) зависитъ отъ дальнѣйшаго свободнаго признанія его со стороны того, кто уступилъ пыткѣ (срв. процессы вѣдьмъ; легенду о Галилеѣ). Человѣкъ, физически понуждаемый другимъ, имѣетъ всегда два исхода, избавляющіе его отъ этого внѣшняго напора: *лицемѣріе* и *смерть;* и только тотъ, кто убоялся смерти или внутренно не выдержалъ необходимаго при лицемѣріи раздвоенія личности, говоритъ о «принужденіи», какъ о возможномъ и состоявшемся событіи; но и ему слѣдуетъ помнить, что его «принужденность» сама собою угаснетъ въ моментъ его личнаго, духовнаго, чисто внутрен-

няго возстанія и утвержденія своей *настоящей* убѣжденности и *искренней* преданности. Вотъ почему осторожнѣе и точнѣе говорить не о физическомъ *принужденіи*, а о физическомъ *понужденіи*.

Понятно, наконецъ, что физическое заставленіе можетъ быть направлено на *чужое дѣланіе* и на *чужое недѣланіе*. Въ первомъ случаѣ оно чрезвычайно ограничено въ своихъ возможностяхъ: безсильное вызвать цѣлостный поступокъ, вынужденное всегда ожидать обороняющагося лицемѣрія со стороны понуждаемаго, — оно можетъ разсчитывать только на медленное вліяніе внѣшняго режима и его проникновеніе въ душу человѣка. За то во второмъ случаѣ физическое воздѣйствіе легче можетъ разсчитывать на цѣлесообразность и успѣхъ: оно можетъ *пресѣчь* извѣстную дѣятельность, *помѣшать* опредѣленному человѣку дѣлать что нибудь (конечно не всѣмъ и не во всемъ) или *заставить* его недѣлать. Отсюда возможность, наряду съ *физическимъ понужденіемъ*, еще и физическаго *пресѣченія*.

Таковы основные виды «заставленія вообще»: *самопонужденіе, самопринужденіе, психическое понужденіе, физическое понужденіе* и *пресѣченіе*.

И вотъ, было бы глубокой духовной ошибкой приравнять всякое *заставленіе* — *насилію* и придать центральное значеніе этому послѣднему термину. Въ самомъ словѣ «насиліе» уже скрывается отрицательная оцѣнка: «насиліе» есть дѣяніе произвольное, необоснованное, возмутительное; «насильникъ» есть человѣкъ, преступающій рамки дозволеннаго, нападающій, притѣсняющій, — угнетатель и злодѣй. Противъ «насилія» надо протестовать, съ нимъ надлежитъ бороться; во всякомъ случаѣ, человѣкъ, подвергшійся насилію, есть обиженный, угнетенный, заслуживающій сочувствія и помощи. Одно примѣненіе этого, цѣнностно и аффективно окрашеннаго термина, вызываетъ въ душѣ отрицательное напряженіе и предрѣшаетъ изслѣдуемый вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ. Доказывать «допустимость» или «правомѣрность» насилія — значитъ доказывать «допустимость недопустимаго» или «правомѣрность неправомѣрнаго»; реально, духовно и логически доказанное — тотчасъ же ока-

зывается аффективно отвергнутымъ и жизненно спорнымъ: невѣрный терминъ раздваиваетъ душу и заслоняетъ ей очевидность.

Именно поэтому будетъ цѣлесообразно сохранить терминъ «насилія» для обозначенія всѣхъ случаевъ *предосудительнаго заставленія*, исходящаго изъ злой души или направляющаго на зло; — и установить другіе термины для обозначенія не предосудительнаго заставленія, исходящаго отъ доброжелательной души или понуждающаго ко благу. Тогда, напримѣръ, понятію *самозаставленія* будутъ подчинены, съ одной стороны, понятія самопонужденія и самопринужденія, съ другой стороны, — соотвѣтствующіе виды психическаго и физическаго *самонасилія;* и, далѣе понятію *внѣшняго заставленія* будутъ подчинены, съ одной стороны, понятія психическаго *понужденія*, *физическаго понужденія* и *пресѣченія*, съ другой стороны, — соотвѣтствующіе виды психическаго *насилія надъ другими;* и только тогда, сквозь прояснившуюся терминологію впервые обнаружится самая проблема *непредосудительнаго заставленія* и его разновидностей.

Замѣчательно, что Л. Н. Толстой и его школа совершенно не замѣчаютъ сложности всего этого явленія. Они знаютъ только одинъ терминъ и, притомъ, именно тотъ, который предрѣшаетъ весь вопросъ своею аффективною окраскою. Они говорятъ и пишутъ только о насиліи и, выбравъ этотъ неудачный, отвращающійся терминъ, обезпечиваютъ себѣ пристрастное и ослѣпленное отношеніе ко всей проблемѣ въ цѣломъ. Это и естественно: нѣтъ даже надобности быть сентиментальнымъ моралистомъ для того, чтобы на вопросъ о «допустимости» или «похвальности» озлобленнаго безобразія и угнетенія — отвѣтить отрицательно. Однако эта единственность термина укрываетъ за собою гораздо болѣе глубокую ошибку: Л. Н. Толстой и его школа не видятъ сложности *въ самомъ предметѣ*. Они не только *называютъ* всякое заставленіе — насиліемъ, но и *отвергаютъ всякое внѣшнее понужденіе* и *пресѣченіе, какъ насиліе*. Вообще говоря, термины «насилія» и «зла» употребляются ими, какъ равнозначные, настолько, что самая проблема непротивленія «злу насиліемъ» формулируется иногда, какъ проблема непротивле-

нія «злу зломъ» [1]) или воздаянія «зломъ за зло» [2]); именно поэтому насиліе иногда приравнивается «сатанѣ» [3]), а пользованіе имъ описывается, какъ путь «діавола» [4]). Понятно, что обращеніе къ этому «сатанинскому злу» воспрещается разъ навсегда и безъ исключеній [5]); такъ что лучше умереть или быть убитымъ, чѣмъ пустить въ ходъ насиліе [6]); мало того, одинъ изъ этихъ моралистовъ пытается даже установить, что побѣдившій силою «всегда и неизмѣнно неправъ», ибо «истина» и «Богъ» всегда «въ побѣжденномъ»... [7]).

Справедливость требуетъ признать, что всѣ эти осужденія не относятся ими къ внутреннему самозаставленію, которое упрощенно характеризуется, какъ «насиліе духа надъ плотью» [8]) и *допускается* въ порядкѣ нравственнаго дѣланія. Однако предѣлами «своего тѣла» [9]) допустимость заставленія и ограничивается: «чужая плоть» имѣетъ «своего хозяина» и поэтому «насиліе», направленное на другого «не нужно» [10]); вѣдь невозможно доказать, что «другой» неспособенъ къ вѣрному самоуправленію изнутри [11]); а отрицать «свободу» и «человѣка» недопустимо [12]). И поэтому всякое выхожденіе за предѣлы своего существа признается не обоснованнымъ пользою, не вызваннымъ необходимостью, вторгающимся въ Божіе дѣло, святотатственно замѣщающимъ волю Божію, какъ якобы недостаточную, и обнаруживаю-

[1]) Напр. Л. Толстой, Законъ насилія, стр. 55. 173—175. Кругъ Чтенія, I. 238—240. II. 163. „Три притчи", XIII. 184. (при ссылкахъ на томы XI. XII. XIII. XIV. имѣется въ виду изданіе полнаго собранія сочиненій, вышедшаго въ Москвѣ у Кушнерева). Срв. еще о приравненіи „силы", „насилія" и „зла": „Въ чемъ моя вѣра". 94. 95. 193. 255, а также 17. 48. 95. 249. Въ воззваніи Гаррисона: „основное ученіе непротивленія злу зломъ". „Царство Божіе" стр. 3. Въ „Катехизисѣ Непротивленія" Балу: „сатана—сатаною, зло—зломъ, неправда—неправдою". „Царство Божіе" 6.

[2]) Кругъ Чтенія, III. 220; срв. „Крестникъ", т. XI. стр. 179.

[3]) Кругъ Чтенія, I. 238—240.

[4]) Кругъ Чтенія, II, 162—165.

[5]) Л. Толстой, Законъ насилія, стр. 54. 55. 108. 109. 111. 173. Кругъ Чтенія, II. 162—165. III. 61.

[6]) Кругъ Чтенія, I. 238—240. II. 162—165.

[7]) Кругъ Чтенія, II. 18—21.

[8]) Кругъ Чтенія, II, 18.

[9]) Тамъ же.

[10]) Тамъ же.

[11]) Л. Толстой, Законъ насилія, 53. Кругъ Чтенія, II. 18—21. III. 155.

[12]) Кругъ Чтенія, II. 18—21.

щимъ въ душѣ «насильника» прямое отрицаніе Бога [1]). Надо предоставить другихъ — самимъ себѣ [2]) и совсѣмъ прекратить внѣшнюю борьбу со зломъ, какъ неестественную и неплодотворную [3]). Надо перестать «устраивать жизнь другихъ людей» [4]), и понять, что кто бы ни сдѣлалъ насиліе и для чего бы оно ни было сдѣлано, все равно оно будетъ зломъ, безъ всякихъ исключеній [5]). И всѣ тѣ, кто этого не хочетъ понять и продолжаетъ насильничать — разбойники на большихъ дорогахъ [6]), революціонеры [7]), палачи, шпіоны [8]), сенаторы, министры, монархи, партійные лидеры [9]) и всѣ вообще политическіе дѣятели [10]), — суть «заблудшіе» и «большею частью подкупленные» люди [11]), предающіеся своимъ «привычнымъ, излюбленнымъ порокамъ: мести, корысти, зависти, честолюбію, властолюбію, гордости, трусости, злости . . .» [12]).

Такимъ образомъ изъ всей сферы волевого заставленія Л. Н. Толстой и его единомышленники видятъ только *самопринужденіе* («насиліе надъ своимъ тѣломъ») и *физическое насиліе надъ другими;* первое они одобряютъ, второе — безусловно отвергаютъ. Однако при этомъ они явно относятъ *физическое понужденіе другихъ* и *пресѣченіе* къ сферѣ отвергаемаго «насилія» и, совсѣмъ не замѣчая, повидимому, возможности *психическаго понужденія другихъ* и *психическаго насилія надъ другими*, отвергаютъ все сразу, какъ ненужное, злое и безбожное вмѣшательство въ чужую жизнь.

Это можно было бы для наглядности изобразить такъ, какъ показано на прилагаемой таблицѣ.

---

[1]) Кругъ Чтенія, II. 18—21.

[2]) Л. Толстой, Законъ насилія, 152. Кругъ Чтенія, II. 56—59. III. 14.

[3]) Кругъ Чтенія, II. 18—21; срв.: жить „безъ отпора". „Въ чемъ счастье". т. XI. 212.

[4]) Л. Толстой, Законъ насилія, 152. „Перестать заботиться о дѣлахъ внѣшнихъ и общихъ." „Къ вопросу о свободѣ воли." XI. 581.

[5]) Кругъ Чтенія, II. 162—165. Срв. Законъ насилія, 54. 108. 109.

[6]) Законъ насилія 80.

[7]) Законъ насилія 134.

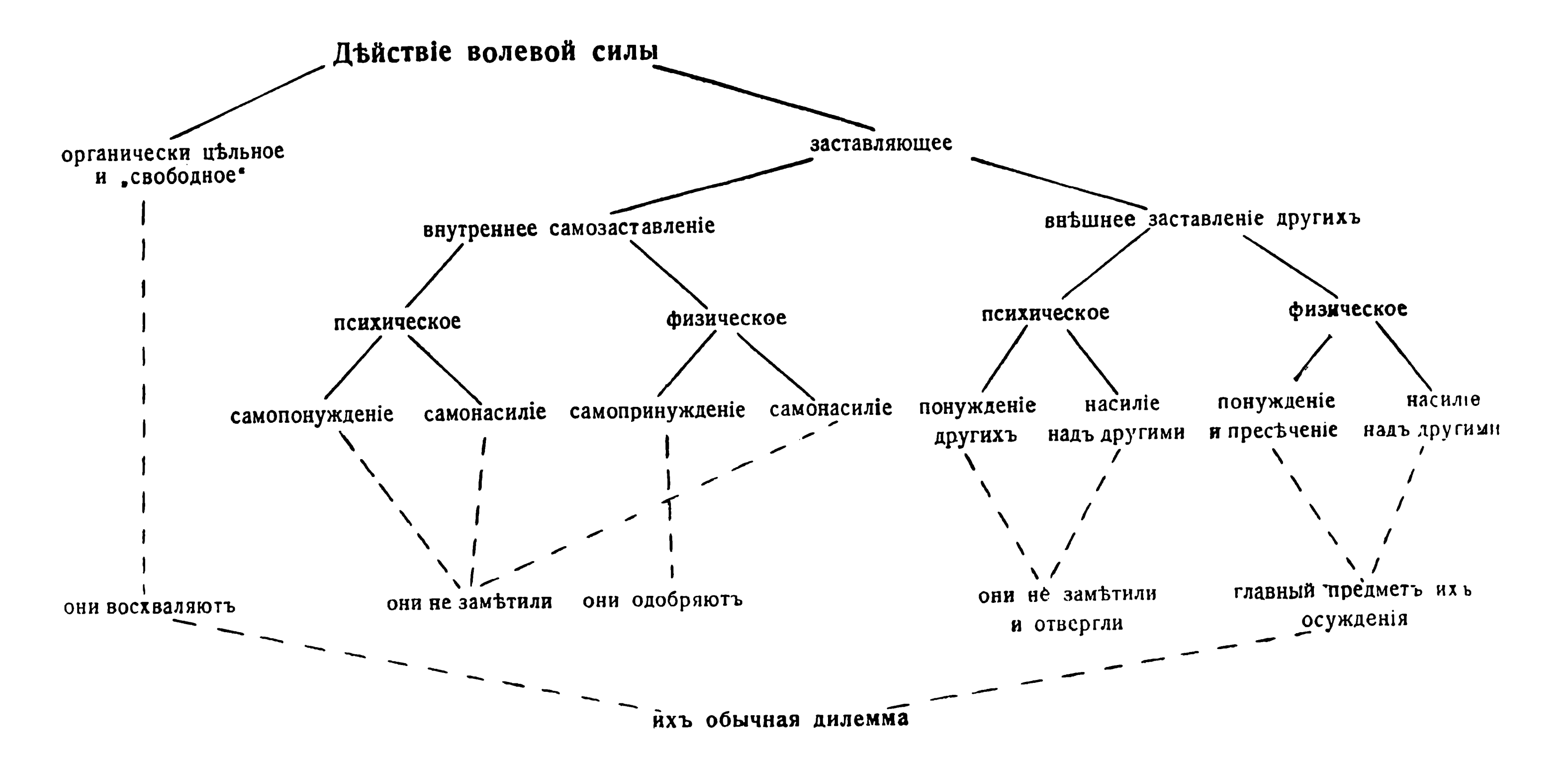
[8]) Тамъ же 147.

[9]) Тамъ же 147.

[10]) Законъ насилія, 53. 80. 129. 134. 139. 147.

[11]) Тамъ же 80.

[12]) Законъ насилія 143.


Дѣйствіе волевой силы
органически цѣльное
и „свободное"
заставляющее
внутреннее самозаставленіе
внѣшнее заставленіе другихъ
психическое
физическое
психическое
физическое
самопонужденіе
самонасиліе
самопринужденіе
самонасиліе
понужденіе
другихъ
насиліе
надъ другими
понужденіе
и пресѣченіе
насиліе
надъ другими
они восхваляютъ
они не замѣтили
они одобряютъ
они не замѣтили
и отвергли
главный предметъ ихъ
осужденія
ихъ обычная дилемма

5.

О психическомъ понужденіи.

Вопреки всему этому необходимо установить, что «заставляющій» совсѣмъ не дѣлаетъ тѣмъ самымъ злое дѣло, и не только тогда, когда онъ заставляетъ самого себя, но и тогда, когда онъ заставляетъ другихъ.

Такъ, врядъ ли надо доказывать, что всѣ основные виды *самопонужденія* и *самопринужденія* имѣютъ рѣшающее значеніе въ процессѣ внѣшней цивилизаціи и внутренней культуры человѣка. Всѣ состоянія лѣни, дурныхъ привычекъ, азарта, запоя, и многое множество такъ называемыхъ проблематическихъ, неудачливыхъ, падшихъ и даже порочныхъ натуръ — имѣютъ въ основѣ своей неспособность къ такому душевному и тѣлесному самопонужденію: или непропорціональную слабость понуждающей воли, или непропорціональную силу дурныхъ страстей, или то и другое вмѣстѣ. Тотъ, кому когда нибудь удавалось **вчу**вствоваться и вдуматься въ проблему духовнаго воспитанія, тотъ долженъ былъ понять, что глубочайшая основа и цѣль его состоитъ въ *самовоспитаніи*, и что процессъ самовоспитанія состоитъ не только въ пробужденіи въ самомъ себѣ очевидности и любви, но и въ усиліяхъ понуждающей и принуждающей себя воли. Сентиментальный оптимизмъ въ духѣ Руссо и его современныхъ сторонниковъ характеризуетъ людей, наивныхъ въ опытѣ зла, и всегда даетъ право спросить, знаютъ ли они сами, что́ такое самовоспитаніе, и всегда ли имъ самимъ давалось органически свободное и цѣльное дѣйствіе волевой силы въ направленіи на высшее благо? .. Тотъ, кто духовно воспитываетъ себя, тотъ хорошо знаетъ, что́ такое самопонужденіе и самопринужденіе.

Понятно, что заставлять и понуждать себя можно не только ко благу, но и ко злу. Такъ, психическое понужде-

ніе себя къ прощенію обиды или къ молитвѣ не будетъ злымъ дѣломъ; но понужденіе себя къ злопамятству, къ обману, или къ доказыванію завѣдомо ложной и духовно ядовитой теоріи, или къ сочиненію льстивой оды, — будетъ психическимъ заставленіемъ себя ко злу, *самонасиліемъ*. Точно также физическое (строго говоря,—*психофизическое)* принужденіе себя къ мускульной работѣ, къ принятію горькаго лѣкарства, къ суровому режиму — будетъ не злымъ дѣломъ, а *самопринужденіемъ;* но тотъ, кто заставляетъ себя, вопреки своей склонности, фальшиво улыбаться, вкрадчиво льстить, произносить демагогическія рѣчи или участвовать въ кощунственныхъ представленіяхъ, тотъ принуждаетъ себя ко злу и *насилуетъ себя* (психофизически).

И вотъ, въ этомъ отношеніи задача каждаго, духовно воспитывающаго себя человѣка состоитъ въ томъ, чтобы вѣрно находить грань между самопонужденіемъ и самопринужденіемъ, съ одной стороны, и самонасиліемъ, съ другой стороны, укрѣпляя себя въ первомъ и никогда не обращаясь ко второму: ибо *самонасиліе* всегда будетъ равноопасно и равноцѣнно духовному самопредательству[1]).

Благое самозаставленіе призвано вести активную борьбу съ противодуховнымъ, озлобленнымъ, упрямымъ «не хочется». Неспособность къ этой борьбѣ есть первое проявленіе безхарактерности. И именно немощь въ самопонужденіи и самопринужденіи, эта слабость воли при силѣ злыхъ страстей, выдвигаетъ проблему духовной помощи т. е. психическаго понужденія исходящаго отъ другихъ. Напрасно наивная мораль, вѣруя въ безусловную свободу воли, стала бы взывать здѣсь къ личному «усилію», которое якобы «ничего не стоитъ сдѣлать»...[2]) Проблема безхарактерности непостижима для *индетерминиста*. Напрасно также наивный противникъ «насилія», вѣруя въ безусловную силу безвольной очевидности и безвольной любви, сталъ бы «убѣждать» и «зажигать» безхарактерную душу. Проблема воспи-

---

[1]) См. главу вторую.

[2]) Срв. у Толстого: „Стóитъ людямъ только понять это... для того чтобы... каждый отдѣльный человѣкъ достигъ высшаго блага" ... „Къ вопросу о свободѣ воли". XI. 581. Повидимому Толстой считаетъ, что люди несвободны только въ „дѣлахъ внѣшнихъ и общихъ" (тамъ же).

танія неразрѣшима для сентиментальнаго[1]). Помочь человѣку, неспособному къ благому самозаставленію, можно — или ослабляя силу его страстей (катартическій путь, къ которому неспособенъ индетерминистъ), или укрѣпляя силу его воли (императивный путь, къ которому неспособенъ сентиментальный). Воспитывать безхарактернаго ребенка или, что почти тоже, безхарактернаго взрослаго — значитъ не только будить въ немъ духовную зрячесть и зажигать въ немъ любовь, но катартически учить его самопонужденію и императивно пріучать его къ *самопринужденію.* Ибо для человѣка, неспособнаго къ благому самозаставленію, единственный путь, ведущій его къ этому искусству — есть испытаніе внѣшняго давленія, исходящаго отъ другихъ.

Понятно, что человѣкъ тѣмъ болѣе нуждается въ этомъ содѣйствіи, въ этой духовной помощи со стороны, чѣмъ менѣе его жизнь строится силами очевидности и любви, и чѣмъ менѣе онъ способенъ къ самозаставленію. Самое поведеніе такого человѣка, его слова, его волеизъявленія, его поступки —взываютъ ко всѣмъ окружающимъ о волевой помощи; онъ самъ, можетъ быть, не проситъ ея, — отчасти потому, что не понимаетъ, *чего* именно ему не достаетъ, и не догадывается о возможной помощи со стороны, отчасти потому, что ему мѣшаетъ въ этомъ недостатокъ смиренія,—дурное самолюбіе и чувство ложнаго стыда. За то самая жизнь его молчаливо молитъ о спасеніи или, по крайней мѣрѣ, о помощи; и, поскольку корень его страданія лежитъ въ безвольной неспособности къ самопонужденію, — онъ нуждается не въ уговариваніи и не въ возбужденіи любви, а именно въ духовно-психическомъ понужденіи. Безхарактерный человѣкъ изнемогаетъ, не справляясь съ задачею духовнаго самовоспитанія; ему не удается опредѣлить и ограничить себя волею; ему объективно необходима помощь со стороны; и, не находя ея, онъ предается необуздываемому теченію страстей и пороковъ. Напрасно было бы ссылаться передъ лицомъ этой задачи на «чужого хозяина» и на «личное самоуправленіе . . .» Все многое множество людей, не выра-

[1]) Срв. у Толстого, XI. 617 „Часовщикъ“: „только обращайтесь, какъ часовщикъ: нѣжно, осторожно“ . . .

ботавшихъ себѣ волевого характера, не имѣющихъ ни «царя въ головѣ», ни властвующихъ святынь въ сердцѣ, доказываетъ каждымъ своимъ поступкомъ свою неспособность къ самоуправленію и свою потребность въ соціальномъ воспитаніи. И трагедія тѣхъ, кто бѣжитъ отъ этой задачи, состоитъ въ томъ, что она остается для нихъ неизбывною...

Всѣ люди непрерывно воспитываютъ другъ друга,—хотятъ они этого, или не хотятъ; сознаютъ они это, или не сознаютъ; умѣютъ, или не умѣютъ; радѣютъ или небрегутъ. Они воспитываютъ другъ друга всякимъ проявленіемъ своимъ: отвѣтомъ и интонаціей; улыбкой и ея отсутствіемъ; приходомъ и уходомъ; восклицаніемъ и умолчаніемъ; просьбою и требованіемъ; общеніемъ и бойкотомъ. Каждое возраженіе, каждое неодобреніе, каждый протестъ исправляетъ и подкрѣпляетъ внѣшнюю грань человѣческой личности: человѣкъ есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и, чѣмъ безхарактернѣе человѣкъ, тѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ этотъ законъ возврата и отраженія. Но именно поэтому отсутствіе возраженія, неодобренія и протеста придаетъ внѣшней грани человѣческаго существа увѣренную развязность, дурную безпорядочность, склонность къ безудержному напору. Люди воспитываютъ другъ друга не только дѣланіемъ, — увѣренными отвѣтными поступками, но и *недѣланіемъ,* — вялымъ, уклончивымъ, безвольнымъ отсутствіемъ отвѣтнаго поступка. И, если съ одной стороны, рѣзкій отвѣтъ, грубое требованіе, злобный поступокъ, могутъ не исправить, а озлобить того, противъ кого они направлены, то, съ другой стороны, уклоненіе отъ энергичнаго, опредѣленно-порицающаго поступка можетъ быть равносильно *попущенію, потаканію, соучастію.* Во взаимномъ общественномъ воспитаніи людей, — какъ младшихъ, такъ и старшихъ, какъ начальствующихъ, такъ и подчиненныхъ, — необходимо не только *мягкое* «нѣтъ» въ ореолѣ уговаривающей любви, но и *твердое* «нѣтъ» въ атмосферѣ наступающаго разъединенія и, вотъ, уже наступившаго отрыва. Человѣкъ злодѣйствуетъ не только потому, что онъ злодѣй, а еще потому, что онъ пріученъ къ этому безвольнымъ самоуниженіемъ окружающихъ. Рабовладѣніе развращаетъ не только раба, но и рабовладѣльца; разнузданный человѣкъ разнуз-

данъ не только самимъ собою, но и общественною средою, позволившею ему разнуздать себя; деспотъ невозможенъ, если нѣтъ пресмыкающихся; «все позволено» только тамъ, гдѣ люди другъ другу все позволили.

Отъ Бога и отъ природы устроено такъ, что люди «вліяютъ» другъ на друга не только преднамѣренно, но и непреднамѣренно; и избѣжать этого нельзя. Подобно тому, какъ таинственный процессъ внутренняго очищенія духомъ и любовью неизбѣжно, хотя и невольно, выражается во взглядѣ, въ голосѣ, въ жестѣ, въ походкѣ, и столь же неизбѣжно, хотя часто и безсознательно, дѣйствуетъ на другихъ умиротворяюще и одухотворяюще, — какъ бы вызывая своимъ скрытымъ пѣніемъ отвѣтное пѣніе; подобно этому, энергичная воля дѣйствуетъ укрѣпляюще, оформляюще и увлекающе на окружающихъ людей, какъ бы вызывая творческимъ ритмомъ — творческій ритмъ.

Но избѣгать сознательно и преднамѣренно этого вліянія можно только въ силу безпочвенной мнительности и печальнаго недоразумѣнія. Мнительный человѣкъ преувеличенно боится повредить и потому вредитъ вдвое — ибо онъ дѣйствуетъ нерѣшительно и дѣйствуетъ попуская, взращивая слабоволіе въ себѣ и сѣя безволіе вокругъ, вызывая въ себѣ самомъ неувѣренность въ своей правотѣ и вызывая въ другихъ представленіе о своей невѣрности добру. И, если онъ при этомъ увѣряетъ себя, что онъ «устранился» и «предоставилъ» другимъ дѣлать что угодно, то онъ въ довершеніе всего, обманываетъ и себя, и ихъ.

Подобно тому, какъ «доказательство» помогаетъ другому увидѣть и признать; а сильная, искренняя любовь помогаетъ другому загорѣться и полюбить; — подобно этому крѣпкая, формирующая воля помогаетъ другому принять рѣшеніе, опредѣлиться и поддержать духовную грань своей личности. И это происходитъ не только въ томъ порядкѣ, что волевой актъ дѣйствуетъ своимъ непосредственнымъ примѣромъ, зараженіемъ, наведеніемъ, увлеченіемъ («суггестія»), но и въ томъ порядкѣ, что *воля къ чужому воленію помогаетъ безвольному осуществить волевой актъ.*

Къ этому участію чужой воли въ укрѣпленіи и воспитаніи своей собственной — люди настолько привыкаютъ съ

ранняго дѣтства, что потомъ, принявъ это участіе и использовавъ его, забываютъ о немъ и начинаютъ искренно отрицать его, его значеніе и его пользу. Сознаніе, или даже смутное чувство, что «другой» человѣкъ хочетъ, чтобы я хотѣлъ того-то, всегда было и всегда будетъ однимъ изъ самыхъ могучихъ средствъ человѣческаго воспитанія; и это средство дѣйствуетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ авторитетнѣе этотъ другой, чѣмъ опредѣленнѣе и непреклоннѣе его изволеніе, чѣмъ вѣрнѣе оно предъ лицомъ Божіимъ, чѣмъ импозантнѣе оно выражено, чѣмъ отвѣтственнѣе должно быть рѣшеніе и чѣмъ слабѣе воля воспитываемаго.

Человѣкъ съ дѣтства воспринимаетъ въ душу потокъ чужого воспитывающаго волеизъявленія; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась въ его душѣ и сила любви еще не одухотворилась въ немъ для самовоспитанія, — въ душу его какъ бы вливалась воля другихъ людей, направленная на опредѣленіе, оформленіе и укрѣпленіе его воли; еще не будучи въ состояніи строить себя самостоятельно, онъ строилъ себя авторитетнымъ, налагавшимся на него изволеніемъ другихъ, — родителей, церкви, учителей, государственной власти, — научаясь вѣрному, твердому воленаправленію. И только всепоглощающая работа безсознательнаго могла позволить ему впослѣдствіи забыть о полученныхъ волевыхъ благахъ и провозгласить ученіе о зловредности и ненужности этихъ благъ.

Въ процессѣ духовнаго роста человѣчества запасы *вѣрно направленной волевой энергіи* накопляются, отрѣшаются отъ единичныхъ, субъективныхъ носителей, находятъ себѣ новые, неумирающіе, общественно организованные центры и способы воздѣйствія, и въ этомъ сосредоточенномъ и закрѣпленномъ видѣ передаются изъ поколѣнія въ поколѣнія. Образуются какъ бы безличные резервуары внѣшней воспитывающей воли, то скрывающіеся за неуловимымъ обликомъ «приличія» и «такта», то проявляющіеся въ потокѣ «распоряженій» и «законовъ»; то поддерживаемые простымъ и безличнымъ общественнымъ «осужденіемъ», то скрѣпляемые дѣйствіемъ цѣлой системы организованныхъ учрежденій. И главная цѣль всего этого личнаго понужденія и сверхличнаго давленія состоитъ конечно не въ томъ, чтобы «насиль-

ственно», физически принуждать людей къ извѣстному поведенію: это было бы и неосуществимо, и никому не нужно; да и самое намѣреніе добиться этого не могло бы зародиться у душевно-здороваго человѣка. Нѣтъ, воспитываемый, — и ребенокъ, и взрослый, — остается при всѣхъ условіяхъ самоуправляющимся, автономнымъ центромъ (личностью, субъектомъ права, гражданиномъ), волеизъявленіе и починъ котораго не могутъ быть замѣнены ничѣмъ внѣшнимъ. И задача этого воздѣйствія на его автономную волю состоитъ въ томъ, чтобы побудить его самого къ необходимому и духовно вѣрному *автономному самопринужденію.*

Задача общественно-организованнаго психическаго понужденія сводится къ *укрѣпленію* и *исправленію духовнаго самозаставленія* человѣка. И это относится не къ человѣку, уже сильному во злѣ (ему это не поможетъ), а къ человѣку, слабому въ добрѣ, но еще не окрѣпшему во злѣ. Для него — психическое понужденіе, идущее со стороны и обращающееся къ его волѣ можетъ и должно быть могучимъ подспорьемъ въ дѣлѣ самовоспитанія. Конечно идея добра и справедливости доступна и его опыту: ибо этотъ *предметъ*, самъ по себѣ, открытъ всегда и всѣмъ людямъ; но *испытаніе* этого предмета, осуществляющееся въ актѣ совѣсти и очень часто дающее людямъ категорическія указанія, мало пріемлемыя для ихъ личнаго самосохраненія,—слишкомъ часто остается отвлеченной возможностью и неосуществляемой способностью. Это испытаніе требуетъ личныхъ духовныхъ усилій и отъ этихъ усилій человѣкъ слишкомъ часто готовъ уклониться. Психическое давленіе извнѣ понуждаетъ его — или сначала совершить эти усилія, постигнуть во внутреннемъ опытѣ законы справедливости и взаимности, строющіе здоровое общежитіе и тогда свободно совершить необходимые поступки, или же сначала подвергнуть себя самопринужденію и потомъ разобраться въ томъ, что́ съ нимъ произошло . . .

И вотъ, необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилія [1]), а законы психиче-

---

[1]) Срв. у Толстого: „весь сложный механизмъ нашихъ учрежденій, имѣющихъ цѣлью насиліе". „Въ чемъ моя вѣра". стр. 47. „Царство Божіе". гл. V. VI. VII. VIII; или еще: „власть есть приложеніе къ человѣку

скаго понужденія, преслѣдующіе именно эту цѣль и обращающіеся къ автономнымъ субъектамъ права для того, чтобы суггестивно сообщить ихъ волѣ вѣрное направленіе для саморуководства и самовоспитанія. Въ основной своей идеѣ и въ своемъ нормальномъ дѣйствіи правовой законъ есть *формула зрѣлаго правосознанія*, закрѣпленная мыслью, выдвинутая волею и идущая на помощь незрѣлому, но воспитывающему себя правосознанію; при этомъ именно волевой элементъ закона представляетъ собою начало психическаго понужденія. Правовой законъ отнюдь не насилуетъ человѣка, не попираетъ его достоинства и не отмѣняетъ его духовнаго самоуправленія: напротивъ, онъ только и живетъ, только и дѣйствуетъ, только и совершенствуется отъ свободнаго личнаго пріятія и самовмѣненія. Однако онъ при этомъ властно понуждаетъ психику человѣка — и непосредственнымъ импонированіемъ авторитета, и формою приказа-запрета-позволенія, и сознаніемъ общественно-организованнаго мнѣнія, и наконецъ, перспективою вѣроятныхъ, и даже навѣрное предстоящихъ непріятныхъ послѣдствій: неодобренія, огласки, явокъ въ судъ, убытковъ, а можетъ быть и исключенія изъ извѣстнаго общественнаго круга, и даже физическаго понужденія и пресѣченія... И всѣ эти *психическія* силы (ибо *опасеніе* физическаго принужденія дѣйствуетъ не физически, а психически!) — побуждаютъ его сдѣлать тѣ внутреннія усилія для «усмотрѣнія» и «изволенія», которыя были необходимы, которыя онъ *могъ* сдѣлать, но которыхъ почему то доселѣ, самъ по себѣ, не совершалъ...

Но если всего этого психическаго понужденія оказывается недостаточно и понуждаемый все таки предпочитаетъ не «усматривать» и не подвергать себя необходимому самопринужденію? Тогда остается два исхода: или предоставить ему свободу произвола и злодѣянія, признать, что приказъ и запретъ не поддерживаются ничѣмъ кромѣ порицанія и бойкота, и тѣмъ самымъ придвинуть къ порочной и злой волѣ соблазнительную идею внѣшней безпрепятственности; или же обратиться къ физическому воздѣйствію...

веревки, цѣпи... кнута... ножа, топора". „Царство Божіе". стр. 61; „основа власти есть тѣлесное насиліе". тамъ же стр. 61.

Но можетъ быть это и значитъ воспротивиться «злу злом»? Можетъ быть не психическое понужденіе, а *физическое* понужденіе и пресѣченіе есть сущее зло и путь діавола?

6.

О физическомъ понужденіи и пресѣченіи.

Именно въ этой связи и только въ этой связи правильно подходить къ проблемѣ физическаго заставленія другихъ людей. Потому что этотъ видъ заставленія, прежде всего, не самодовлѣющъ и не отрѣшонъ отъ другихъ видовъ, а является ихъ опорой и закрѣпленіемъ. Физическое воздѣйствіе на другихъ людей образуетъ послѣднюю и *крайнюю стадію* заставляющаго понужденія; оно выступаетъ тогда, когда самозаставленіе не дѣйствуетъ, а внѣшнее психическое понужденіе оказывается недостаточнымъ или несостоятельнымъ. Конечно, натуры упрощенныя и грубыя, порывистыя, неуравновѣшенныя и злыя бываютъ склонны упускать изъ вида эту связь и пренебрегать этой градаціей; однако принципіально это дѣла не мѣняетъ: нѣтъ такого средства, нѣтъ такого лѣкарства или яда, которымъ люди не могли бы злоупотребить по легкомыслію или по необузданности, и всѣ эти злоупотребленія нисколько не опорочиваютъ данныхъ средствъ, какъ таковыхъ. Чрезмѣрность идетъ не отъ средства, а отъ неумѣреннаго человѣка; неумѣстность или несвоевременность даннаго лѣкарства не свидѣтельствуетъ о его «злыхъ» свойствахъ; мышьякъ отравляетъ, но мышьякъ и вылѣчиваетъ; и не наивно ли думать, что бездарный и неумѣлый хирургъ, вообразившій къ тому же, что оперированіе есть панацея, — компрометтируетъ хирургію? Безъ крайности не слѣдуетъ ампутировать; значитъ ли это, что ампутація, сама по себѣ, есть зло, и что ампутирующій дѣлаетъ свое дѣло

изъ мести, зависти, властолюбія и злости? Не наивно ли приписывать водолѣченію то, что проистекаетъ отъ злоупотребленія водолѣченіемъ? Или деньги повинны въ растратахъ мота и злодѣйствахъ дѣтопокупателя? И правильно ли, умно ли поступаетъ воспитатель, научающій ребенка бить тотъ стулъ, о который онъ ушибся? Конечно, тому, кто не выдержалъ искушенія, свойственно винить во всемъ искушающія обстоятельства, а слабый человѣкъ обвиняетъ во всѣхъ своихъ паденіяхъ «попутывающаго» чорта; однако есть исходы болѣе достойные и состоятельные въ духовномъ отношеніи . . .

Аналитическія соображенія, изложенныя выше, заставляютъ признать, что физическое понужденіе человѣка человѣкомъ *не есть зло;* и, далѣе, что зло отнюдь не сводимо ни къ причиненію физическихъ страданій ближнему, ни къ воздѣйствію на духъ человѣка черезъ посредство его тѣла.

Внѣшнее физическое воздѣйствіе, какъ таковое, не есть зло, уже по одному тому, что *ничто внѣшнее*, само по себѣ, не можетъ быть ни добромъ, ни зломъ: оно можетъ быть только *проявленіемъ* внутренняго добра или зла. Тотъ, кто нравственно осуждаетъ внѣшнее, тотъ или совершаетъ нелѣпость, прилагая нравственныя понятія безъ всякаго смысла, или же, самъ того не замѣчая, онъ осуждаетъ не внѣшнее, а внутреннее, которое можетъ и не заслуживать осужденія. Такъ, имѣетъ смыслъ сказать, что «свирѣпая мстительность есть зло», но не имѣетъ смысла сказать, что «кровавый разрѣзъ есть зло». Точно также, имѣетъ смыслъ сказать, что «ненависть, приведшая къ отравленію, есть зло»; но безсмысленно говорить, что «введеніе яда въ чужой организмъ есть зло».

Но, если бы кто нибудь захотѣлъ утверждать, что всякое физическое воздѣйствіе на другого есть зло, *поскольку оно состоялось преднамѣренно,* то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамѣренное физическое воздѣйствіе на другого есть конечно проявленіе волевого усилія и волевого дѣйствія; однако усиліе воли, *само по себѣ,* не есть зло: ибо оно можетъ прямо обслуживать требованія очевидности и любви; оно можетъ порываться имъ навстрѣчу; оно можетъ условно предварять и временно замѣнять ихъ. «Воля» *мо-*

жетъ быть зла и тогда она оказывается противодуховною и противолюбовною, она отрывается отъ своего вйдѣнія и отъ своей глубокой, творчески зиждущей силы, становится слѣпа, безпочвенна и разрушительна, и превращается въ механизмъ злобной одержимости; но она можетъ и не быть зла и тогда она пребываетъ вѣрна своей природѣ: она видитъ и выбираетъ, она не влечется, а направляетъ, она творитъ и строитъ даже тогда, когда по внѣшней видимости что нибудь уничтожаетъ. По этому мало указать на преднамѣренность физическаго воздѣйствія, для того, чтобы осудить и отвергнуть заставленіе, какъ таковое.

Въ виду этого внѣшнее физическое заставленіе не подлежитъ осужденію ни въ силу своей «внѣшней тѣлесности», ни въ силу своей «волевой преднамѣренности». Обѣ черты могутъ быть на лицо безъ того, чтобы состоялось злодѣяніе. Такъ строжайшій *запретъ* самовольному ребенку ѣхать на лодкѣ въ бурное море, запретъ сопровождаемый *угрозою* запереть его и, наконецъ, завершающійся въ виду непослушанія *осуществленіемъ угрозы,* — невозможно признать злодѣяніемъ; физическое пресѣченіе состоится, но осудить его, какъ «насиліе», значило бы проявить полное невниманіе къ нравственной сущности поступка. Подобно этому, если мои друзья, видя, что я одержимъ буйнымъ гнѣвомъ, что я порываюсь къ убійству и не внемлю уговорамъ, свяжутъ меня и запрутъ, пока не пройдетъ припадокъ озлобленія,—то они не «насиліе» совершатъ надо мною, а окажутъ мнѣ величайшее духовное благодѣяніе и, естественно, что я сохраню къ нимъ благодарное чувство до конца моихъ дней. Напротивъ, приказъ вымогателя уплатить непричитающіяся ему деньги, сопровождаемый угрозою замучить похищеннаго ребенка и завершающійся, въ виду неуплаты, осуществленіемъ угрозы, — будетъ подлиннымъ злодѣяніемъ; и только духовная и терминологическая ослѣпленность можетъ приравнять всѣ эти поступки въ общемъ отверженіи «насилія, какъ таковаго».

Все это означаетъ, что вопросъ о нравственной цѣнности внѣшняго физическаго заставленія зависитъ не отъ «внѣшней тѣлесности» воздѣйствія и не отъ «волевой пред-

намѣренности» поступка, а отъ состоянія души и духа физически воздѣйствующаго человѣка.

Физическое заставленіе было бы проявленіемъ зла, если бы оно, по самому существу своему, было *противодуховно* и *противолюбовно*. Однако на самомъ дѣлѣ оно нисколько не враждебно ни духу, ни любви. Оно есть проявленіе того, что заставляющій обращается въ заставляемомъ *не непосредственно къ очевидности и любви*, которыя принципіально и по существу совсѣмъ не вынудимы, *а къ его волѣ*, подвергая ее, черезъ посредство тѣла, понужденію или прямому внѣшнему ограниченію. Такое понужденіе и пресѣченіе — можетъ проистекать *не изъ зла*, можетъ подвигать человѣка *не ко злу*, можетъ имѣть въ виду *не злую цѣль*. Такъ, зло отрицаетъ духъ и очевидность, стремится обезсилить ихъ, разложить и прекратить; напротивъ, физическое понужденіе и пресѣченіе, — въ отличіе отъ злого насилія, — не отрицаютъ *духа* и *очевидности*, не стремятся обезсилить ихъ, разложить и прекратить: они только аппеллируютъ *не* къ очевидности, а къ человѣческой *волѣ*, или понуждая ее къ самопринужденію, или пресѣкая ей возможность злыхъ проявленій вовнѣ. Подобно этому, зло отрицаетъ *любовь* и любовное *единеніе*, стремится обезсилить ихъ, выродить и погасить; напротивъ ,физическое понужденіе и пресѣченіе, — въ отличіе отъ злого насилія, — не отрицаютъ любви и любовнаго единенія, совсѣмъ не стремятся обезсилить ихъ, выродить и погасить: они аппеллируютъ только не къ любви, а къ человѣческой *волѣ*, или понуждая ее къ самопринужденію, или пресѣкая ея внѣшнія злыя проявленія.

Физическое понужденіе и пресѣченіе было бы *противодуховно*, если бы оно полагало конецъ, или стремилось бы положить конецъ духовному самовоспитанію понуждаемаго, расшатывая его волю, или повреждая его очевидность, или стремясь подавить совсѣмъ его очевидность и его волю. Но это относится только къ особымъ, специфически-дурнымъ способамъ физическаго воздѣйствія, разрушающимъ тѣлесное и душевное здоровье понуждаемаго (лишеніе пищи, сна, обязательныя непосильныя работы, физическая пытка, навязываемое общеніе со злодѣями и т. под.); однако противодуховность противодуховнаго понужде-

нія не свидѣтельствуетъ о противодуховности *всякаго* понужденія. На самомъ же дѣлѣ назначеніе физическаго понужденія и пресѣченія состоитъ какъ разъ въ обратномъ: не расшатать волю, а побудить ее къ усилію; не подавить волю; а вызвать ея самодѣятельность въ вѣрномъ направленіи; не повредить или подавить очевидность, а пресѣчь наружное буйство слѣпоты, пролагая этимъ путь къ открытію внутренняго ока и можетъ быть, къ его прозрѣнію. Вызвать благую очевидность физическое понужденіе, само по себѣ, конечно, не можетъ; но, напримѣръ, изоляція разнузданнаго человѣка, заставляя его остановить внѣшнее изживаніе своихъ дурныхъ склонностей и страстей, побуждаетъ его сосредоточиться на своихъ внутреннихъ состояніяхъ, въ которыхъ его душа можетъ и должна при благопріятныхъ обстоятельствахъ перегорѣть и преобразиться: для многихъ людей лишеніе свободы внѣшняго буйства есть первое условіе для пріобрѣтенія внутренней свободы, т. е. для духовнаго очищенія, увидѣнія и покаянія. Итакъ, *дурные* виды физическаго понужденія и пресѣченія, могутъ духовно повредить понуждаемому; но это не значитъ, что «злы» и «вредны» всѣ виды понужденія.

Точно также, физическое понужденіе было бы противолюбовно, если бы замѣняло, подавляло или полагало конецъ пріемлющему единенію людей, проявляя злобную вражду къ понуждаемому, или понуждая его самого къ злобной враждѣ, или призывая всѣхъ остальныхъ людей ненавидѣть понуждаемаго или другъ друга. Но все это относится только къ особымъ, специфически дурнымъ способамъ понужденія и пресѣченія, которые именно въ силу этого приближаются къ *насилію* и подлежатъ отверженію (грубое, оскорбительное обращеніе съ заключенными; тѣлесныя наказанія; лишеніе ихъ всякаго проявленія любви — свиданій, передачъ, чтенія, богослуженія, духовника; снабженіе ихъ исключительно человѣконенавистнической литературой и т. под.); однако противолюбовность противолюбовнаго понужденія совсѣмъ не свидѣтельствуетъ о противолюбовности *всякаго* понужденія. Правда, бываетъ такъ, что люди, понуждая другихъ, впадаютъ въ озлобленіе; или становятся профессіональными пресѣкателями отъ внутренней злобно-

сти (тюремщики, палачи); но позволительно ли обобщать это въ томъ смыслѣ, что всякій, участвующій въ понужденіи или пресѣченіи ненавистничаетъ, или что понужденіе совершается ради взаимнаго озлобленія? Развѣ есть такое дѣло или такая профессія, при которыхъ люди *не* впадали бы въ злобу и ненависть? Но именно тѣ, кто творятъ государственное понужденіе или пресѣченіе, — нуждаются не въ злобѣ, а въ безпристрастіи, не въ ненависти, а въ выдержанномъ душевномъ равновѣсіи, не въ мстительности, а въ справедливости. Правда, имъ необходима волевая выдержка, строгость и личная храбрость; но развѣ это то же самое, что злоба и ненависть? Правда, они должны быть свободны отъ попускающей сентиментальности и безпочвенной жалостливости; но развѣ это есть то же самое, что любовь и духовное единеніе? Конечно, озлобленный заставитель духовно вредитъ и заставляемому, и другимъ людямъ, и всему государству; но откуда же извѣстно, что всякій пресѣкающій злодѣйство — есть человѣконенавистникъ? Откуда берется вся эта сказка о добрыхъ, притѣсняемыхъ злодѣяхъ[1]) и о злодѣйски озлобленныхъ, порочно ненавистничающихъ государственныхъ дѣятеляхъ? И не слѣдуетъ ли покончить разъ навсегда съ этой глупой и вредной сказкой?

Нельзя не признать, что физическое понужденіе и пресѣченіе является почти всегда непріятнымъ и часто даже душевно мучительнымъ, и, притомъ, не только для понуждаемаго, но и для понуждающаго. Но вѣдь только совсѣмъ наивный гедонистъ можетъ думать, что все «непріятное» или «вызывающее страданіе» есть зло, а все «пріятное» и «вызывающее удовольствіе» есть добро. На самомъ дѣлѣ слишкомъ часто бываетъ такъ, что зло пріятно людямъ, а добро непріятно. Да, физическое пресѣченіе лишаетъ человѣка удовольствій и причиняетъ страданіе; но истинный воспитатель знаетъ, что любовь къ воспитываемому совсѣмъ не должна выражаться въ доставленіи ему удовольствій и въ опасливомъ огражденіи его отъ страданій. Напротивъ, именно въ страданіяхъ, особенно посылаемыхъ человѣку въ мудрой мѣрѣ, душа углубляется, крѣпнетъ и прозрѣваетъ;

---

[1]) Срв. Законъ насилія. 139. Кругъ чтенія. I. 238—240. III. 101—103.

и именно въ удовольствіяхъ, особенно при несоблюденіи въ нихъ мудрой мѣры, душа предается злымъ страстямъ и слѣпнетъ. Конечно, человѣкъ грубо оттолкнутый, помятый, связанный, можетъ быть даже на долго заключенный въ тюрьму — переживаетъ непріятные, можетъ быть мучительные часы и дни; но это далеко не означаетъ, что на него обрушилась чужая злоба, что онъ сталъ предметомъ ненависти и что все это принуждаетъ его къ отвѣтному озлобленію и угашенію въ себѣ любви. Напротивъ, пережитыя имъ непріятности и страданія могли быть причинены ему волею, желающею и ему, и другимъ добра, и могутъ стать для него источникомъ величайшаго жизненнаго блага. Правда, *«злобное насиліе»* часто (хотя и не всегда) вызываетъ въ душѣ потерпѣвшаго злое чувство; но здѣсь идетъ рѣчь, не о «злобномъ» и не о «насиліи». Можно допустить, что и *не* озлобленное физическое пресѣченіе вызоветъ въ арестованномъ злое чувство. Но развѣ есть вообще такой поступокъ, который былъ бы обезпеченъ отъ отвѣтнаго злого чувства, и развѣ не бываетъ такъ, что люди отвѣчаютъ ненавистью на благотвореніе праведника? Значитъ ли это, что изъ опасенія людской злобы слѣдуетъ воздерживаться отъ всякихъ, и даже отъ искренно благожелательныхъ, поступковъ? Конечно, нѣтъ. И вотъ подобно этому, если физическое понужденіе необходимо, но вызываетъ у понуждаемаго злое чувство, то это не означаетъ что слѣдуетъ воздержаться отъ понужденія, но означаетъ, что сначала понужденіе должно состояться, а *потомъ* должны быть приняты *другія, не физическія мѣры* для того, чтобы злое чувство было преодолѣно и преображено самою озлобленною душою. И это возможно потому, что понужденіе есть проявленіе не злобы, а духовной требовательности, волевой твердости и строгости; а строгость, твердость и требовательность совсѣмъ не противолюбовны; и задача понужденія состоитъ совсѣмъ не въ насажденіи вражды и ненависти, а наоборотъ — *въ пресѣченіи душевнаго механизма ненависти и вражды, стремящагося вырваться наружу и закрѣпить себя въ непоправимыхъ поступкахъ.*

Но, можетъ быть, порочность физическаго понужденія и пресѣченія коренится не въ злобности понуждающаго духа, а въ самомъ *способѣ* воздѣйствія человѣка на человѣка?

7.

О силѣ и злѣ.

Повидимому, въ физическомъ понужденіи и пресѣченіи какъ *способѣ воздѣйствія*, есть три момента, которые могутъ казаться противодуховными и противолюбовными: во-первыхъ, обращеніе къ человѣческой волѣ, какъ таковой, *помимо очевидности и любви;* во-вторыхъ воздѣйствіе на чужую *волю независимо отъ ея согласія* и, можетъ быть, даже *вопреки* ея согласію; и, въ третьихъ, воздѣйствіе на чужую волю *черезъ тѣло* понуждаемаго. Дѣйствительно, этому способу воздѣйствія присущи всѣ три момента и притомъ, конечно, не порознь, а во взаимномъ сращеніи: физическое понужденіе и пресѣченіе обращается не къ очевидности и любви, а дѣйствуетъ на тѣло понуждаемаго вопреки его согласію. Именно это соединеніе всѣхъ трехъ чертъ нерѣдко производитъ на сентиментальныя души такое впечатлѣніе, которое вызываетъ въ нихъ возмущеніе, протестъ и отверженіе возмутительнаго «насилія».

Однако физическое понужденіе и пресѣченіе, дѣйствительно включая въ себя всѣ эти три момента, совсѣмъ еще не становится отъ этого *злымъ дѣломъ* или «злымъ способомъ общенія». Оно можетъ быть и должно быть *не* противодуховнымъ и *не* противолюбовнымъ; въ этомъ его существенное отличіе отъ насилія; и именно въ эту мѣру и только въ эту мѣру оно подлежитъ духовному и нравственному пріятію.

Въ самомъ дѣлѣ, духовность человѣка состоитъ въ томъ, что онъ самъ, *автономно* ищетъ, желаетъ и имѣетъ въ виду *объективное совершенство*, воспитывая себя къ этому вйдѣнію и творчеству. Именно въ этой природѣ своей и въ этомъ дыханіи своемъ внутренняя свобода человѣка священна и внѣшнія проявленія ея неприкосновенны. Именно направ-

ленность духовнаго ока на совершенство святитъ силу внутренняго самоуправленія и придаетъ внѣшнему поступку человѣка значеніе духовнаго событія; именно сила внутренняго самоуправленія оформляетъ личность духовно видящаго человѣка и тогда его внѣшнее поведеніе не нуждается въ пресѣченіи и не терпитъ понужденія. Мало того, пока цѣла въ человѣкѣ сила духовно-волевого самоуправленія, — до тѣхъ поръ ошибка въ видимомъ содержаніи нуждается не въ пресѣченіи и не въ понужденіи, а въ одинокомъ или совмѣстномъ исправленіи; и пока цѣла въ человѣкѣ волевая направленность ока на совершенство, до тѣхъ поръ слабость автономнаго само-стоянія нуждается не въ пресѣченіи и понужденіи, а въ любовномъ содѣйствіи усиліямъ самовоспитанія.

Но если человѣкъ наполняетъ свою самостоятельность злыми дѣяніями, злоупотребляя своею автономіею и унизительно извращая этимъ свою духовность, то его личность оказывается въ глубокомъ внутреннемъ раздвоеніи. Съ одной стороны, его духовность *потенціально* не угасаетъ: гдѣ то, въ неосуществляющейся глубинѣ своей, она сохраняетъ способность обратить око къ духовному совершенству и вступить на путь самообузданія и самоуправленія; и только особыя данныя, свидѣтельствующія о наличности *абсолютнаго злодѣйства,* могутъ заставить совсѣмъ не считаться съ этой возможностью. Но, съ другой стороны, оказывается, что силы его души фактически поглощены противо-духовными содержаніями и противолюбовными стремленіями; духовное око его закрыто или ослѣплено; страсти и дѣянія его дышатъ враждою и разъединеніемъ. Онъ осуществляетъ не духовность свою, а противодуховность, и присущая ему сила любовнаго пріятія — извращена и губительна. Очевидность не правитъ его волею, любовь не насыщаетъ ее; онъ живетъ и дѣйствуетъ не какъ духовно-свободный господинъ своей души и своего поведенія, а какъ безпомощный рабъ своихъ злыхъ влеченій и душевныхъ механизмовъ. Онъ становится не тѣмъ, къ чему онъ потенціально призванъ; и не можетъ стать тѣмъ, что̀ онъ *есть* въ своей неосуществляющейся сокровенности. Его личность состоитъ изъ мертвѣющаго духа

и напряженно живущей противодуховности; изъ угасающей любви, холодно-безразличнаго цинизма и жгучей злобы.

И вотъ, именно двойственный составъ его личности ставитъ передъ другими, духовно-здоровыми людьми задачу понужденія и пресѣченія.

Ясно уже, что тотъ, кто сопротивляется такой дѣятельности такого человѣка, — борется не съ духомъ, а съ противодуховностью; и противодѣйствуетъ не любви, а безстыдной злобѣ. Его энергія направлена не противъ неосуществляющейся, мертвѣющей сокровенности злодѣя, а противъ его осуществляющейся, одержащей его душу и насыщающей его внѣшніе поступки стихіи. Съ самаго начала не подлежитъ сомнѣнію, что обращеніе къ волѣ злобствующаго не только не исключаетъ параллельнаго обращенія къ его очевидности и любви, но наоборотъ: нерѣдко оно впервые дѣлаетъ его возможнымъ, ибо злобно-буйствующій, пока не обуздаетъ волею свою одержимость, — не способенъ внять убѣждающему голосу, и лучи чужой любви только слѣпятъ и раздражаютъ его неистовость; а обуздать волею своею одержимость онъ не можетъ и «не захочетъ» безъ чужого помогающаго понужденія и пресѣченія. Чѣмъ цѣльнѣе и законченнѣе въ своемъ злодѣйствѣ злодѣйская душа, тѣмъ слабѣе въ ней тѣ душевные органы, которые способны внять духовному вѝдѣнію и умилиться въ поющей любви: ибо одержащія ее страсти поглощаютъ въ своемъ напряженіи и непрестанномъ изживаніи именно тѣ самыя силы и способности души, въ преображенномъ и облагороженномъ дѣйствіи которыхъ расцвѣтаютъ любовь и очевидность. Злодѣй могъ бы *любить*, если бы не уложилъ всю силу любви въ услаждающій его потокъ цинично-ненавистнаго мучительства; злодѣй могъ бы *видѣть* — и Бога въ горнихъ, и силу добра въ совѣсти, и дольнюю красоту, и права человѣка, — если бы вся видящая сила его не ушла въ злую хитрость и разсчетливо извивающуюся интригу. И тотъ, кто останавливаетъ это изверженіе злобы, кто пресѣкаетъ этотъ изливающійся вовнѣ потокъ, тотъ ставитъ душу въ положеніе внѣшней безвыходности, безплоднаго скопленія внутренней энергіи и неизбѣжнаго перегоранія ея въ мятущемся и гложущемъ страданіи. Эта обращенность вовнутрь есть первое и необходи-

мое условіе для очищенія и преображенія души, если она вообще еще способна къ этому. Вотъ почему пресѣкающій внѣшнее злодѣйство злодѣя, есть не врагъ любви и очевидности, но и не творческій пробудитель ихъ, а только ихъ необходимый и вѣрный слуга.

Однако, обращаясь къ волѣ злодѣя онъ имѣетъ передъ собою не здоровую, внутреннюю силу, способную къ самопонужденію и самообузданію, а расшатанную, разложившуюся, мятущуюся похоть. Если это воля, то воля слѣпая; не ведущая, а одержимая; не выбирающая, а нагруженная; и, если властвующая, то изъ подъ власти злобныхъ страстей. Это «воля», не знающая самообузданія и не желающая знать его; и, притомъ, уже настолько внутренно мотивированная, что сила психическаго понужденія, идущаго извнѣ, оказывается безсильною и несостоятельною. Однако это есть все таки «воля», выявляющая, объективирующая себя въ потокѣ внѣшнихъ дѣйствій и поступковъ, которые даютъ ей жизненное удовлетвореніе. Настаивать на томъ, что внѣшнее давленіе на эту «волю» допустимо только съ ея предварительнаго согласія, можетъ только духовно и психологически наивный человѣкъ: ибо только духовная наивность способна благоговѣть передъ автономіей злобной похоти; и только психологическая наивность можетъ допустить, что злая похоть изъявитъ свое согласіе на то, чтобы внѣшнее вмѣшательство лишило ее ея наслажденій. Поэтому не слѣдуетъ ослѣплятьcя и затрудняться этимъ «несогласіемъ» злодѣйской похоти. Злодѣй, конечно «не согласенъ» на это *злобою своею;* и это естественно, ибо зло было бы не зломъ, а добродушною слабостью, если бы оно мирилось съ противодѣйствіемъ. Но сопротивляющійся, понуждая и пресѣкая, внѣшне поражая активную злую похоть злодѣя, долженъ обращаться къ его потенціальной духовности, въ увѣренности, что это духовное воленіе, поскольку оно еще живо — находится *на его* сторонѣ. Автономія злодѣя была бы священна только тогда, если бы она и въ злобѣ, и въ злодѣяніяхъ оставалась бы проявленіемъ *духа;* но на самомъ дѣлѣ она есть проявленіе противодуховности; и сущность ея уже не въ самозаконности (авто-номіи) и не въ самоуправленіи, а въ беззаконіи и саморазнузданіи.

Наконецъ, все это понуждающее и пресѣкающее сопротивленіе отнюдь не становится проявленіемъ зла или злымъ дѣломъ отъ того. что оно передается человѣку *черезъ посредство его тѣла.*

Въ самомъ дѣлѣ. тѣло человѣка не выше его души и не священнѣе его духа. Оно есть не что иное, какъ внѣшняя явь его внутренняго существа, или, что то же, овеществленное бытіе его личности. Тѣло человѣка укрываетъ за собою и его духъ, и его страсти, но укрываетъ ихъ такъ, что тѣлесно обнаруживаетъ ихъ, какъ бы высказываетъ ихъ на другомъ, чувственно внѣшнемъ языкѣ; такъ, что прозорливый глазъ может̃ъ какъ бы прочесть душевную рѣчь человѣка за органическою аллегоріею (буквально: ино-сказаніемъ) его внѣшняго состава и его внѣшнихъ проявленій. Быть можетъ, языкъ тѣла, этой вещественной ткани невещественной доброты и злобы, элементарнѣе, грубѣе душевно-духовнаго языка; но въ земной жизни людямъ, укрытымъ порознь за своими индивидуальными тѣлами, не дано сообщаться другъ съ другомъ иначе, какъ черезъ посредство ихъ тѣлъ: взглядомъ, голосомъ, жестомъ, касаніемъ передаютъ они другъ другу о своихъ внутреннихъ состояніяхъ и отношеніяхъ, сигнализируя произвольно и непроизвольно. И, если неизбѣжно и допустимо, чтобы человѣкъ человѣку тѣлесно выражалъ сочувствіе, одобреніе и пріятіе, то столь же неизбѣжно и допустимо, чтобы люди тѣлесно передавали другъ другу несочувствіе, неодобреніе и непріятіе, т. е. и духовное осужденіе, и праведный гнѣвъ, и волевое противодѣйствіе.

И вотъ, физическое воздѣйствіе на другого человѣка, противъ его согласія и въ знакъ рѣшительнаго волевого сопротивленія его, духовно неодобряемому, внѣшнему поведенію, можетъ оказываться *единственнымъ*, духовно-точнымъ и духовно-искреннимъ словомъ общенія между людьми. И притомъ такъ, что это воздѣйствіе, душевно напрягая и потрясая обѣ стороны и формулируя ихъ духовное расхожденіе и борьбу на языкѣ физической силы, отнюдь не становится враждебнымъ ни вѣрно понятой духовности человѣка, ни вѣрно понятой любви. Духовно-здоровый человѣкъ не можетъ не возмущаться при видѣ внутренно торжествующаго и внѣшне изливающагося зла; онъ не можетъ не чувствовать,

что несопротивленіе ему есть не только попущеніе, и одобреніе, и молчаливое ободреніе, но и *соучастіе* въ его поступкѣ; считая злодѣя по совѣсти — буйнымъ очагомъ противодуховности и видя тщету духовнаго и словеснаго понужденія, онъ не можетъ, не смѣетъ, не долженъ воздерживаться отъ внѣшняго пресѣченія. Ибо тѣло человѣка не выше его души и не священнѣе его духа; оно совсѣмъ не есть неприкосновенное святилище злобы, или неприступное убѣжище порочныхъ страстей. Тѣло злодѣя есть его орудіе, его органъ; оно не отдѣльно отъ него; онъ въ немъ присутствуетъ, онъ въ него влитъ и черезъ него изливаетъ себя въ міръ. Его тѣло есть территорія его злобы и эта, духовно опустошенная, территорія отнюдь не экстерриторіальна для чужого духа. Благоговѣйный трепетъ передъ тѣломъ злодѣя, нетрепещущаго передъ лицомъ Божіимъ, противоестественъ: это моральный предразсудокъ, духовное малодушіе, безволіе, сентиментальное суевѣріе. Этотъ трепетъ, сковывающій какимъ то психозомъ здоровый и вѣрный порывъ духа — ведетъ человѣка подъ флагомъ «непротивленія злу насиліемъ» къ полному несопротивленію злу, т. е. къ духовному дезертирству, предательству, пособничеству и саморастлѣнію.

Физическое воздѣйствіе на другого человѣка противъ его воли духовно показуется въ жизни каждый разъ, какъ *внутреннее самоуправленіе измѣняетъ ему и нѣтъ душевнодуховныхъ средствъ для того, чтобы предотвратить непоправимыя послѣдствія ошибки или злой страсти.* Правъ тотъ, кто оттолкнетъ отъ пропасти зазѣвавшагося путника; кто вырветъ пузырекъ съ ядомъ у ожесточившагося самоубійцы; кто вовремя ударитъ по рукѣ прицѣливающагося революціонера; кто въ послѣднюю минуту собьетъ съ ногъ поджигателя; кто выгонитъ изъ храма кощунствующихъ безстыдниковъ; кто бросится съ оружіемъ на толпу солдатъ, насилующихъ дѣвочку; кто свяжетъ невмѣняемаго и укротитъ одержимаго злодѣя. Злобу ли проявитъ онъ въ этомъ? Нѣтъ — осужденіе, возмущеніе, гнѣвъ и подлинную волю къ недопущенію объективаціи зла. Будетъ ли это попраніемъ духовнаго начала въ человѣкѣ? Нѣтъ, но волевымъ утвержденіемъ его въ себѣ и волевымъ призывомъ къ нему въ другомъ,

обнаруживающемъ свою несостоятельность. Будетъ ли это актомъ, разрушающимъ любовное единеніе? Нѣтъ, но актомъ, вѣрно и мужественно проявляющимъ духовное разъединеніе между злодѣемъ и незлодѣемъ. Будетъ ли это измѣною Божьему дѣлу на землѣ? Нѣтъ, но вѣрнымъ и самоотверженнымъ служеніемъ ему.

Но, можетъ быть, это будетъ все таки «насиліемъ»? Не всякое примѣненіе силы къ «несогласному» есть насиліе. *Насильникъ* говоритъ своей жертвѣ: «ты средство для моего интереса и моей похоти»; «ты не автономный духъ, а подчиненная мнѣ одушевленная вещь»; «ты во власти моего произвола». Напротивъ, человѣкъ, *творящій понужденіе или пресѣченіе отъ лица духа*, не дѣлаетъ понуждаемаго средствомъ для своего интереса и своей похоти, не отрицаетъ его автономной духовности, не предлагаетъ ему стать покорной одушевленной вещью, не дѣлаетъ его жертвою своего произвола. Но онъ какъ бы говоритъ ему: «смотри, ты управляешь собою невнимательно, ошибочно, недостаточно, дурно и стоишь наканунѣ роковыхъ непоправимостей»; или: «ты унижаешься, ты буйно безумствуешь, ты попираешь свою духовность, ты одержимъ дыханіемъ зла, ты невмѣняемъ, — и губишь, и гибнешь,—остановись, здѣсь я полагаю этому предѣлъ!» И этимъ онъ не разрушаетъ духовность безумца, а полагаетъ начало его самообузданію и самостроительству; онъ не унижаетъ его достоинства, а понуждаетъ его прекратить свое самоуниженіе; онъ не попираетъ его автономію, а требуетъ ея возстановленія; онъ не «насилуетъ» его «убѣжденій», а потрясаетъ его слѣпоту и вводитъ ему въ его сознаніе его безпринципность; онъ не укрѣпляетъ его противолюбовность, а полагаетъ конецъ его бьющему черезъ край ненавистничеству. Насильникъ нападаетъ; пресѣкающій отражаетъ. Насильникъ требуетъ покорности себѣ самому; понудитель требуетъ повиновенія духу и его законамъ. Насильникъ презираетъ духовное начало въ человѣкѣ; понудитель чтитъ его и обороняетъ. Насильникъ своекорыстно ненавистничаетъ; пресѣкающій движимъ не злобою и не жадностью, а справедливымъ предметнымъ гнѣвомъ.

Конечно, есть и черты сходства: и насильникъ и пресѣкающій — не уговариваютъ и не ласкаютъ; оба воздѣйству-

ютъ на человѣка вопреки его «согласію»; оба не останавливаются передъ воздѣйствіемъ на его внѣшній составъ. Но какое же глядѣніе поверху необходимо для того, чтобы на основаніи этихъ формальныхъ аналогій утверждать существенную одинаковость и духовную равнозапретность насилія и пресѣченія?

Итакъ, все ученіе о противодуховности и противолюбовности физическаго понужденія и пресѣченія, направленнаго противъ злодѣя, падаетъ, какъ несостоятельное, какъ предразсудокъ и суевѣріе. Противодуховно и противолюбовно не понужденіе и не пресѣченіе, а *злобное насиліе;* совершая его, человѣкъ *всегда неправъ:* и тѣмъ, что золъ; и тѣмъ, что объективировалъ свою злобу; и тѣмъ, что презрѣлъ чужую духовность; и тѣмъ, что превратилъ другого въ средство своей похоти; и неправота его остается, независимо отъ того, чтó его поступокъ въ конечномъ счетѣ принесетъ пострадавшему и, можетъ быть, даже ему самому — нравственную пользу или нравственный вредъ... *Понужденіе,* направленное противъ злодѣя, и *злобное насиліе,* противъ кого бы оно ни было направлѐно — не одно и то же; смѣшеніе ихъ непредметно, несправедливо, пристрастно и слѣпо. —

Но если, такимъ образомъ, физическое пресѣченіе и понужденіе человѣка человѣкомъ не есть зло, то и зло отнюдь не сводимо къ воздѣйствію на человѣка черезъ посредство его тѣла или къ причиненію физическихъ страданій ближнему.

Въ самомъ дѣлѣ, зло можетъ проявляться и обычно проявляется совсѣмъ не только въ видѣ физическаго насилія и связанныхъ съ нимъ физическихъ мученій. Наивно было бы думать, что дѣятельность злодѣя сводится къ физическому нападенію, отнятію имущества, раненію, изнасилованію и убіенію. Конечно всѣ эти дѣянія обычно мало затрудняютъ или совсѣмъ не затрудняютъ злодѣйскую душу; и, поражая внѣшнія блага другихъ людей, злодѣи наносятъ имъ черезъ это и жизненный, и душевный, и духовный ущербъ. Мало того, насилующіе злодѣи, сговорившись и сорганизовавшись, могутъ нанести неисчислимый вредъ духовной жизни не только отдѣльныхъ людей, но и цѣлыхъ на-

родовъ, и всего человѣчества. И тѣмъ не менѣе физическое насиліе не есть ни единственное, ни главное, ни самое губительное проявленіе ихъ злодѣйства.

Человѣкъ гибнетъ не только тогда, когда онъ бѣднѣетъ, голодаетъ, страдаетъ и умираетъ; а тогда, когда онъ слабѣетъ духомъ и разлагается нравственно и религіозно; не тогда, когда ему трудно жить или невозможно поддерживать свое существованіе; а тогда, когда онъ живетъ унизительно и умираетъ позорно; не тогда, когда онъ страдаетъ или терпитъ лишенія и бѣды; а когда онъ предается злу. И вотъ, довести человѣка до этого самопреданія, до несопротивленія, до покорности, до наслажденія зломъ и преданности ему — бываетъ гораздо легче не физическимъ насиліемъ, а другими, болѣе мягкими средствами; мало того, именно физическое насиліе ведетъ нерѣдко къ обратному результату: къ очищенію души, укрѣпленію и закаленію духовной воли. Зло гораздо легче входитъ въ душу, прокрадываясь и увлекая, чѣмъ насилуя и ломая; для него бываетъ цѣлесообразнѣе надѣть личину, чѣмъ сразу обнаружить свою отвратительность. Поэтому злодѣи, желая одолѣть незлодѣевъ, не только насилуютъ и убиваютъ, но восхваляютъ зло, поносятъ добро, лгутъ, клевещутъ, льстятъ, пропагандируютъ и агитируютъ. Потомъ, пріобрѣтя авторитетъ, приказываютъ и запрещаютъ, исключаютъ и понуждаютъ угрозами; искушаютъ, чувственно опьяняя взоръ, и слухъ, и сознаніе, угождая дурнымъ инстинктамъ и разжигая ихъ до состоянія страстнаго кипѣнія. Они будятъ въ душахъ чувства обиды, зависти, вражды, мстительности, ненависти и злобы; ставятъ людей въ тягостныя, унизительныя, невыносимыя условія жизни; подкупаютъ выгодою, почетомъ, властью; стараются подорвать въ душѣ чувство собственнаго достоинства, уваженія и довѣрія людей другъ къ другу; пріучаютъ ко злу простой повторностью, безстыднымъ примѣромъ, незамѣтнымъ зараженіемъ, внушеніемъ, расшатаніемъ воли, привитіемъ порочныхъ душевныхъ механизмовъ; и стремятся покрыть все это явной удачливостью, безнаказанностью, гамомъ упоеннаго пиршества...

Озлобленное насиліе и убійство сгущаютъ, конечно, отвратительную атмосферу этого злодѣйскаго шествія; но главнымъ проявленіемъ зла и самымъ губительнымъ послѣд-

ствіемъ его остается именно качественное извращеніе и архитектоническое разложеніе живого духа. Самое насиліе, при всей его внѣшней грубости, несетъ свой ядъ не столько тѣлу, сколько духу; самое убійство, при всей его трагической непоправимости, предназначается не столько убиваемымъ, сколько остающимся въ живыхъ. И то, и другое вселяетъ страхъ и усиливаетъ дѣйствіе соблазна: колеблетъ волю, будитъ страсти, искажаетъ очевидность . . .

Вотъ почему надо признать, что внѣшнее насиліе проявляетъ зло и закрѣпляетъ его дѣйствіе; но зло совсѣмъ не опредѣляется и не исчерпывается внѣшнимъ насиліемъ. —

Таково правильно понятое соотношеніе между физическимъ понужденіемъ, насиліемъ и зломъ. —

8.

Постановка проблемы.

Всѣ эти предварительныя изслѣдованія и соображенія, расчищающія путь и проясняющія перспективу, позволяютъ теперь обратиться къ постановкѣ основной проблемы: о духовной допустимости сопротивленія злу посредствомъ физическаго понужденія и пресѣченія.

Понятно, что проблему невозможно ставить до тѣхъ поръ, пока не установлены и не опредѣлены скрытыя за нею реальныя, предметныя величины. Какъ разсуждать о злѣ, не обозначивъ и не раскрывъ его подлинную природу? Что можно высказать о понужденіи, если смѣшать его съ насиліемъ и не видѣть ни его духовной функціи, ни его мотивовъ, ни его назначенія? Позволительно ли ссылаться на природу добра, полагая, что его сущность общеизвѣстна и не замѣчая того, что она упрощается и искажается въ разсужденіи? Что можетъ получиться въ результатѣ, кромѣ несостояельнаго вопроса и несостоятельнаго отвѣта?

Но для того, чтобы правильно поставить проблему и правильно разрѣшить ее, нужна не только опредѣленность предметнаго вѝдѣнія; необходимо еще напряженное усиліе вниманія для удержанія того даннаго состава условій, внѣ котораго падаетъ или снимается самая проблема. Такъ, не стóитъ ставить проблему «удѣльнаго вѣса стали» для того, чтобы потомъ незамѣтно замѣнить «сталь» «чугуномъ» и, далѣе, разъяснивъ мимоходомъ, что «чугунъ» есть въ сущности «руда», опредѣлить не «удѣльный вѣсъ», а «абсолютный вѣсъ» произвольно взятаго кусочка руды... Подобно этому, не стóитъ ставить проблему «сонатной формы» для того, чтобы разъяснить, что сонатъ вообще не бываетъ, что доказать ея существованіе невозможно, что лучше совсѣмъ не слушать музыку и что самое лучшее—это внутреннее самонаблюденіе глухого человѣка... Всякая проблема имѣетъ смыслъ только *при данныхъ величинахъ* и при ихъ *вѣрномъ опытномъ* воспріятіи; внѣ этого она падаетъ или обезсмысливается; и тогда тотъ, кто все таки продолжаетъ разрѣшать ее въ этомъ видѣ, оказывается въ смѣшномъ положеніи человѣка, который мнимо трудится надъ мнимыми величинами и потомъ съ увлеченіемъ провозглашаетъ абсолютную истину.

Изслѣдовать проблему о допустимости сопротивленія злу посредствомъ физическаго понужденія и пресѣченія, имѣетъ смыслъ лишь при наличности слѣдующихъ условій.

Во *первыхъ*, если дано *подлинное зло.* Не подобіе его, не тѣнь, не призракъ; не внѣшнія «бѣдствія» и «страданія»; не заблужденіе, не слабость, не «болѣзнь» несчастнаго страдальца. На лицо должна быть *злая человѣческая воля*, изливающаяся во внѣшнемъ дѣяніи. Передъ судомъ *правосознанія* это будетъ воля, направленная противъ сущности права и цѣли права; а такъ какъ духовность составляетъ *сущность* права, и бытіе живого духа есть *цѣль* права, то это будетъ *противодуховная воля* — по источнику, по направленію, по цѣли и по средству. Передъ лицомъ *нравственнаго сознанія* это будетъ воля, направленная противъ живого единенія людей; а такъ какъ любовность есть сущность этого единенія и любовь есть сама единящая сила, то это будетъ *противолюбовная воля* — по источнику, по направленію, по цѣли и по средству. Всюду, гдѣ такая про-

тиводуховная и противолюбовная воля изливается во внѣшнемъ дѣяніи, *встаетъ вопросъ* о сопротивленіи злу посредствомъ пресѣченія. Понятно, что этотъ вопросъ долженъ быть *немедленно разрѣшенъ* всюду, гдѣ внутреннее понужденіе оказывается безсильнымъ, а злая воля выступаетъ въ качествѣ внутренно одержимой внѣшней силы, т. е. гдѣ она проявляется, какъ духовно слѣпая злоба, ожесточенная, аггрессивная, безбожная, безстыдная, духовно растлѣвающая и передъ средствами не останавливающаяся; гдѣ, слѣдовательно, реально данъ тотъ составъ настроеній и дѣяній, за который евангельское милосердіе опредѣлило, какъ наименьшее, утопленіе съ жерновомъ на шеѣ (Мтѳ. XVIII. 6.).

Понятно, что истолкованіе наличнаго зла, какъ недуга, заблужденія, слабости, случайнаго «паденія» и тому подобное[1]), — не разрѣшаетъ, а *снимаетъ* поставленную проблему; и тогда всѣ призывы къ уговаривающему непротивленію оказываются не отвѣтомъ на вопросъ, а *скрытымъ уклоненіемъ* отъ вопроса и отвѣта.

Вторымъ условіемъ правильной постановки проблемы является наличность *вѣрнаго воспріятія* зла, воспріятія, *не* переходящаго однако въ его *пріятіе*. Пока зло никѣмъ не воспринято, пока ни одна душа не увидѣла внѣшняго дѣянія и не прозрѣла скрытую за нимъ и осуществившуюся въ немъ злобу, — никто не имѣетъ ни основанія, ни повода ставить и разрѣшать проблему внѣшняго сопротивленія. Именно поэтому многіе люди, заранѣе тяготясь предчувствуемою необходимостью отвѣта, *отвертываются* отъ зла и предпочитаютъ его не видѣть: то уклоняясь отъ надвигающихся свѣдѣній[2]), то «доброжелательно» истолковывая ихъ въ лучшемъ смыслѣ, то укрываясь за невозможностью и непозволительностью судить ближняго, то утверждаясь въ «вѣрѣ», что злоба вообще не присуща людямъ[3]). Понятно, что отвернувшійся человѣкъ, не видящій, не воспринимающій, не испытывающій,—не можетъ разрѣшить проблему, ибо онъ *пога-*

---

[1]) Срв. Толстой. Законъ насилія. 3. 139. Кругъ чтенія. III. 14. 101. 103. Срв. „Крестникъ". XI. 187. „Стыдно". XI. 629—634.

[2]) Срв. Кругъ чтенія I. 15: „Когда услышишь о дурныхъ дѣлахъ людей, —не дослушивай до конца и старайся забыть то, что услышалъ".

[3]) Срв. Толстой. Законъ насилія, 129; „Царство Божіе", 66.

шаетъ ее въ самомъ себѣ, онъ освобождаетъ себя отъ ея бремени, притупляетъ ея остроту и мучительность, а самого себя лишаетъ права участвовать въ ея обсужденіи; и вслѣдствіе этого всѣ его сужденія по данному вопросу оказываются или некомпетентными, какъ сужденія слѣпорожденнаго о дополнительныхъ цвѣтахъ, или схоластическими, какъ сужденія резонера о неиспытанныхъ, выдуманныхъ обстоятельствахъ.

Слѣдуетъ или не слѣдуетъ физически пресѣкать злодѣяніе, — въ этомъ компетентенъ только тотъ, кто *видѣлъ реальное зло,* кто воспріялъ его и испыталъ; кто получилъ и унесъ въ себѣ его діавольскіе ожоги; кто не отвернулся, но погрузилъ свой взоръ въ зракъ сатаны; кто позволилъ образу зла подлинно и вѣрно отобразиться въ себѣ и вынесъ это, не заразившись; кто *воспринялъ зло,* но *не пріялъ зла.* Ибо пріявшій зло. — заразился имъ, до извѣстной степени сталъ имъ; и тѣмъ самымъ превратился изъ субъекта сопротивляющагося—въ субъекта, которому надо сопротивляться. Ему ли разрѣшать вопросъ о способахъ сопротивленія? А не пріявшій зло, — подлинно позналъ его, но не сталъ имъ; онъ имѣетъ его въ своемъ духовномъ опытѣ, видитъ его природу, понимаетъ его пути и законы, и потому способенъ вѣрно поставить и разрѣшить проблему сопротивленія; испытавъ, отвергнувъ и умудрившись, онъ пріобрѣлъ тѣмъ самымъ силу вйдѣнія и право суда.

Третьимъ условіемъ правильной постановки проблемы является наличность *подлинной любви къ добру* въ вопрошающей и рѣшающей душѣ. Проблема сопротивленія злу есть не теоретическая, а практическая проблема; ея постановка, обсужденіе и рѣшеніе предполагаютъ, что человѣкъ не только воспринимаетъ, созерцаетъ или даже изучаетъ явленія и поступки людей, но оцѣниваетъ ихъ, связуется съ ними живымъ, пріемлющимъ и отвергающимъ отношеніемъ, выбираетъ, предпочитаетъ и соединяетъ съ выбраннымъ и предпочтеннымъ свое самочувствіе, свою радость, свою жизнь и свою судьбу. Здѣсь мало испытывать и воспринимать, — надо любить и вступать въ живое тождество; мало мыслить, надо искренно и подлинно чувствовать; мало констатировать, надо радоваться и негодовать. Если человѣкъ, не знающій

различія между добромъ и зломъ, не можетъ даже усмотрѣть проблему сопротивленія злу, то человѣкъ, знающій это различіе, но относящійся къ нему *индифферентно*, можетъ усмотрѣть эту проблему, но не сумѣетъ ни поставить, ни разрѣшить ее. Ибо она открывается только тому, кто беретъ ее главнымъ, центральнымъ чувствилищемъ своей души; кто беретъ ее потому, что не можетъ не взять, и не можетъ не взять ее потому, что вопросъ о побѣдѣ добра надъ зломъ есть вопросъ его личнаго бытія и небытія. Подлинное сопротивленіе злу не сводится къ порицанію его и не исчерпывается отверженіемъ его; нѣтъ, оно ставитъ человѣка передъ вопросомъ о жизни и смерти, требуя отъ него отвѣта, стóитъ ли ему жить при наличности побѣждающаго зла, и, если стóитъ, то *какъ именно* онъ будетъ жить для того, чтобы этой побѣды не было. Если торжество кощунственной противодуховности и озлобленной противолюбовности не душитъ человѣка и не гаситъ свѣтъ въ его очахъ, то это означаетъ, что въ его душѣ нѣтъ почвы для вѣрнаго постиженія и разрѣшенія проблемы сопротивленія злу. Ибо эта проблема формулируется такъ: чтó слѣдуетъ дѣлать тому, кто *подлинно любитъ стихію духа и любви*, и, вотъ, присутствуетъ при ея опороченіи, извращеніи и угашеніи. Но компетентенъ ли нелюбящій судить о трагедіи любящаго? Чтó могутъ сказать «холодный» и «теплый» тому, кто горѣніемъ пріемлетъ Божественное? Имѣетъ ли смыслъ допытываться у безразличнаго, чтó онъ будетъ дѣлать, если увидитъ гибель того, къ чему онъ безразличенъ? Вотъ почему, когда духовный нигилистъ и индифферентистъ ставятъ проблему сопротивленія злу посредствомъ физическаго понужденія и пресѣченія, то они снимаютъ ее своею постановкою и даютъ ей мнимое разрѣшеніе.

Четвертымъ условіемъ правильной постановки проблемы является наличность *волевого отношенія къ міровому процессу* въ вопрошающей и рѣшающей душѣ. Практическая природа вопроса предполагаетъ не только наличность живой любви, но и способность къ *волевому дѣйствію* и, притомъ, къ волевому дѣйствію не только въ предѣлахъ собственной личности, но и *за* ея предѣлами — въ отношеніи къ другимъ людямъ, къ ихъ злой дѣятельности и къ тому міровому про-

цессу, въ который они органически включены[1]). Этотъ процессъ, при любящемъ и волевомъ воспріятіи его, предстаетъ въ образѣ великой, развивающейся борьбы, въ которой живой и здоровый духъ не можетъ не участвовать на сторонѣ добра: онъ не можетъ не любить, не рѣшать и не напрягаться, содѣйствуя одному и препятствуя другому. И вотъ, если не стóитъ спрашивать о томъ, чтó дѣлать безразличному, то совсѣмъ уже нелѣпо ставить вопросъ о томъ, чтó дѣлать человѣку, органически безвольному (если бы такой былъ возможенъ) или обрекающему себя на искусственное безволіе. Человѣкъ, сознательно извлекающій свою волю изъ участія во внѣшнемъ для него мірѣ; или удерживающій ее отъ воздѣйствія на душевно-духовную жизнь и душевно-тѣлесную дѣятельность другихъ людей, — не имѣетъ ни основанія, ни права ставить и разрѣшать проблему о сопротивленіи злу посредствомъ внѣшняго понужденія. Ибо онъ, съ самаго начала, угашаетъ или отводитъ въ себѣ ту душевную способность (волю) и духовную направленность (на чужое воленіе), которыя только и могутъ осмыслить эту проблему. Ему и не стóитъ ставить ее, потому что она для него не существуетъ; ему не стóитъ и рѣшать ее, потому что она предрѣшена для него въ отрицательномъ смыслѣ. И все, что онъ можетъ высказать вѣрнаго по ея поводу, это открытое признаніе своей некомпетентности и принципіальное рѣшеніе воздерживаться отъ участія въ ея обсужденіи. —

Наконецъ, *въ пятыхъ*, проблема сопротивленія злу посредствомъ внѣшняго понужденія дѣйствительно возникаетъ и вѣрно ставится только при томъ условіи, если внутреннее самозаставленіе и психическое понужденіе оказываются безсильными удержать человѣка отъ злодѣянія. Физическое воздѣйствіе должно испытываться, какъ *необходимое*, т. е. какъ практически единственно дѣйствительное средство при данномъ стеченіи обстоятельствъ; внѣ этого не имѣетъ смысла ставить проблему. Самая сущность ея въ томъ, что человѣку практически даются всего двѣ возмож-

[1]) Срв. два правила, выношенныя и формулированныя Аѳинагоромъ и Татіаномъ, въ которыхъ Л. Н. Толстой любитъ усматривать своихъ единомышленниковъ по „непротивленію“: „презирай міръ“ и „помышляй о смерти“

ности, всего два исхода: или потакающее бездѣйствіе, или физическое сопротивленіе. Въ первомъ случаѣ онъ, видя что психическое понужденіе недѣйствительно и что злодѣйство все равно состоится — или прекращаетъ борьбу совсѣмъ и отходитъ въ сторону («моя хата съ краю»), или продолжаетъ примѣнять это средство, завѣдомо для него обреченное на неудачу. Во второмъ случаѣ онъ выходитъ за предѣлы психическаго понужденія и направляетъ или ограничиваетъ злодѣйскую волю посредствомъ тѣлеснаго воздѣйствія. Понятно, что тотъ, кто выдвигаетъ третій исходъ и допускаетъ или обнаруживаетъ для даннаго случая дѣйствительность самозаставленія или психическаго понужденія, тотъ не разрѣшаетъ проблему, а угашаетъ ее; онъ доказываетъ не *духовную запретность практически необходимаго* пресѣченія, а его практическую ненужность; и этимъ *снимаетъ* проблему, обходя ее и не изслѣдуя. —

Таковы основныя условія правильной постановки этой проблемы: подлинная данность подлиннаго зла; наличность его вѣрнаго воспріятія; сила любви въ вопрошающей душѣ; сила воли въ изслѣдующей и отвѣчающей душѣ; и, наконецъ, практическая необходимость пресѣченія. Проблема можетъ считаться поставленной только тогда, если ставящій признаетъ, что *всѣ* эти условія *даны*, и если онъ въ процессѣ изслѣдованія утверждаетъ ихъ силою своего вниманія, не теряетъ ихъ нечаянно и не угашаетъ ихъ сознательнымъ отверженіемъ или перетолковываніемъ. Отсутствіе хотя бы одного изъ этихъ условій дѣлаетъ вопросъ невѣрнымъ, а отвѣтъ мнимымъ.

«Слѣдуетъ ли мнѣ бороться со зломъ посредствомъ физическаго сопротивленія, если зла нѣтъ, а то, что кажется, зломъ, есть страданіе, восходящее къ подвижничеству[1])?» Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: нѣтъ, конечно не слѣдуетъ. Но чего же стóитъ этотъ мнимый отвѣтъ на вопросъ, который самъ себя упраздняетъ? . . .

«Слѣдуетъ ли мнѣ бороться со зломъ посредствомъ физическаго сопротивленія, если я не вижу зла, и не знаю, въ

[1]) Кругъ Чтенія. III. 101-103; срв. „Крестникъ", т. XI. стр. 187; „Царство Божіе". 13. 14.

чемъ именно оно состоитъ[1]), и бываетъ ли оно вообще, и, если бываетъ, то есть ли оно сейчасъ и гдѣ именно?» Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: пока не видишь и не находишь — не слѣдуетъ. Но какую же цѣну имѣетъ такой успокаивающій отвѣтъ на вопросъ наивнаго или духовно-слѣпого ребенка? ...

«Слѣдуетъ ли мнѣ бороться со зломъ посредствомъ физическаго сопротивленія , если дѣйствіе зла ничему не вредитъ[2]), или вредитъ только нецѣнному, нелюбимому, такому, что на самомъ дѣлѣ не заслуживаетъ ни обороны, ни поддержки и къ чему слѣдуетъ относиться безразлично?» Отвѣтъ не вызываетъ сомнѣній: нѣтъ, не слѣдуетъ. Но какое же значеніе можетъ имѣть этотъ разсчетливо-вѣрный отвѣтъ на испуганно-отрекающійся вопросъ? ...

«Слѣдуетъ ли мнѣ бороться со зломъ посредствомъ физическаго сопротивленія если воля моя мертва для всего внѣшняго и права въ этой своей мертвости, если она не имѣетъ никакихъ цѣлей и заданій внѣ меня самого и моей души и не призвана ни къ чему внѣшнему?» Отвѣтъ ясенъ: нѣтъ, не слѣдуетъ. Но что же можетъ дать живому духу такой дедуктивный отвѣтъ, навязанный формулою самоубивающагося вопроса? ...

«Слѣдуетъ ли мнѣ бороться со зломъ посредствомъ физическаго сопротивленія, если столь же дѣйствительны или еще гораздо болѣе дѣйствительны ласка, уговоры, доказательства или обращеніе къ стыду и совѣсти?» Отвѣтъ несомнителенъ: конечно, не слѣдуетъ. Но кого же успокоитъ этотъ самоочевидный отвѣтъ, игнорирующій трагическую глубину умолчанной дилеммы? ...

Вѣрная постановка проблемы даетъ совсѣмъ иную формулу вопроса, а именно: если я вижу подлинное злодѣйство или потокъ подлинныхъ злодѣйствъ, и нѣтъ возможности остановить его душевно-духовнымъ воздѣйствіемъ, а я подлинно связанъ любовью и волею съ началомъ божественнаго добра не только во мнѣ, но и внѣ меня, — то слѣдуетъ ли

---

[1]) Срв. у Толстого его полемическія фразы о невозможности безспорнаго опредѣленія зла. „Царство Божіе", 13. 18. Въ чемъ моя вѣра 66—67.

[2]) Срв. даже у Марка Аврелія. „Наединѣ съ собою". VIII. 55: „порокъ вообще ни въ чемъ не вредитъ міру" ...

мнѣ умыть руки, отойти и предоставить злодѣю свободу кощунствовать и духовно губить, или я долженъ вмѣшаться и пресѣчь злодѣйство физическимъ сопротивленіемъ, идя сознательно на опасность, страданіе, смерть и, можетъ быть даже на умаленіе и искаженіе моей личной праведности?...

9.

О морали бѣгства.

Такъ ставится проблема сопротивленія злу въ ея наиболѣе острой, напряженной, трагической части, рѣшающей вопросъ о допустимости физическаго понужденія и пресѣченія. Съ самаго начала ясно, что эта постановка вопроса не только существенно отличается отъ той постановки, которая была выдвинута проповѣдниками «непротивленія», но и цѣликомъ отвергаетъ ее. Ибо ихъ постановка всецѣло покоится на недостаточномъ, невѣрномъ духовномъ опытѣ, — чисто личномъ, предметно непровѣренномъ, философски незрѣломъ. Они не испытываютъ предметно и подлинно то, о чемъ говорятъ, наивно отправляясь отъ собственныхъ душевныхъ состояній и не подозрѣвая о томъ, что это философски опасно и недопустимо.

Опытъ каждаго ограниченъ — и въ размѣрахъ данныхъ ему способностей и въ составѣ изначально доступныхъ ему содержаній. И каждый человѣкъ имѣетъ заданіе ростить, очищать и углублять свои способности, и предметно провѣрять, умножать и углублять свои жизненныя содержанія; пренебрегая этимъ, онъ обрекаетъ себя на духовное измельчаніе и оскудѣніе. Но если таково призваніе каждаго человѣка, то для *философствующаго* и *учительствующаго* писателя сомнѣніе въ состоятельности и вѣрности своего духовнаго опыта является первою обязанностью, священнымъ требованіемъ, основою бытія и творчества; пренебрегая этимъ

требованіемъ, онъ самъ подрываетъ свое дѣло и превращаетъ философское исканіе и изслѣдованіе въ субъективное изліяніе, а учительство — въ пропаганду своего личнаго уклада со всѣми его недостатками и ложными мнѣніями. Какъ бы ни былъ одаренъ человѣкъ — ему можетъ нравиться дурное и уродливое; онъ можетъ просмотрѣть глубокое и въ безразличіи пройти мимо священнаго и божественнаго; его одобреніе не свидѣтельствуетъ о достоинствѣ одобряемаго; его порицаніе можетъ быть основано на чисто личныхъ отвращеніяхъ и пристрастіяхъ или на паническихъ уклоненіяхъ безсознательнаго (фобіяхъ); его «убѣжденіе» можетъ быть продуктомъ отвлеченной выдумки, склонности къ парадоксу, къ умственной аффектаціи, къ необузданному протесту или рисующейся стилизаціи. И бѣда, если опасность и недопустимость такого учительства ускользнутъ отъ философа; если религіозность не научитъ его умственному смиренію; если онъ начнетъ благоговѣть передъ своими пристрастіями и отвращеніями! Тогда вся его философія окажется въ лучшемъ случаѣ удачнымъ самоописаніемъ, какъ бы автопортретомъ его души, а его ученіе — призывомъ къ воспроизведенію этого портрета в другихъ душахъ . . .

Для того, чтобы учить, напримѣръ, о соотношеніи «зла» и «любви», недостаточно «представлять себѣ» то, что обычно представляютъ себѣ при этомъ философски неискушенные обыватели: «зло» совсѣмъ не совпадаетъ съ тѣмъ, что «меня *возмущаетъ*», или что «меня *особенно* возмущаетъ», или что меня *всегда* возмущаетъ; «любовь» совсѣмъ не есть «жалостливое содроганіе при видѣ чужого мученія», или «удовлетвореніе отъ чужого удовлетворенія», или «желаніе всегда владѣть тѣмъ, что нравится» и т. д. Если мыслитель успокаивается на такомъ или подобномъ этому истолкованіи, да къ тому же еще мнитъ себя обладателемъ послѣдней истины, то онъ обезпечиваетъ себѣ траги-комическій результатъ въ видѣ претенціознаго лже-ученія. И дѣло совсѣмъ не сводится къ ошибкѣ въ «логическомъ опредѣленіи»; ошибку надо искать не столько въ мышленіи, сколько въ *духовномъ опытѣ*. Не каждый человѣкъ имѣетъ подлинный опытъ подлиннаго зла, подлинной любви, религіозности, воли, добродѣтели и т. д. Огромное большинство людей и не заботится

о пріобрѣтеніи его, и не знаетъ, какъ онъ пріобрѣтается. Многіе, быть можетъ, и не могли бы пріобрѣсти его, если бы даже захотѣли и начали стараться... Трудно было бы и требовать этого отъ всякаго обывателя, какъ таковою. Но учительствующій философъ, который удовлетворяется своими личными, домашне-обиходными представленіями,—вводитъ духовные предѣлы своей личности въ составъ изображаемыхъ имъ священныхъ предметовъ, и, сознательно или безсознательно, пытается узаконить, канонизировать для человѣчества свою немощь и слѣпоту. Къ сожалѣнію, въ русской философствующей публицистикѣ такой способъ «творить» и «учить» является слишкомъ распространеннымъ; и даже исключительная художественная одаренность не всегда спасаетъ отъ этого ложнаго и вреднаго пути.

Постановка проблемы о допустимости борьбы со зломъ посредствомъ физическаго сопротивленія требуетъ отъ философа прежде всего наличности вѣрнаго духовнаго опыта въ воспріятіи и переживаніи *зла, любви* и *воли,* и, далѣе, — *нравственности* и *религіозности.* Ибо вся эта проблема состоитъ въ томъ, что *нравственно-благородная* душа ищетъ въ своей *любви — религіозно-вѣрнаго, волевого* отвѣта на буйный напоръ *внѣшняго зла.* Истолковывать эту проблему иначе—значитъ обходить ее или снимать ее съ обсужденія.

И вотъ, Л. Н. Толстой и его послѣдователи стараются прежде всего обойти эту проблему или снять ее съ обсужденія. Подъ видомъ разрѣшенія ея, они все время пытаются показать ищущей душѣ, что такой проблемы совсѣмъ нѣтъ; ибо, во первыхъ, никакого такого ужаснаго зла нѣтъ [1]), а есть только безвредныя для чужого духа [2]) заблужденія и ошибки [3]), слабости [4]), страсти [5]), грѣхи и паденія [6]), страданія [7]), и бѣдствія [8]); во вторыхъ, если бы зло обнаружилось въ другихъ людяхъ, то надо отъ него отвернуться и не обра-

[1]) Толстой. Законъ насилія. 129. 138. 139. Кругъ чтенія III. 101—103.

[2]) Законъ насилія. 1—3.

[3]) Кругъ чтенія III. 101.

[4]) Напр. „Стыдно". XI. 629—634.

[5]) Тамъ же.

[6]) Кругъ чтенія. III. 14.

[7]) Кругъ чтенія. III. 103.

[8]) Законъ насилія. 3.

щать на него вниманія[1]), не судить и не осуждать за него[2]), — тогда его все равно что не будетъ; въ третьихъ, любящему человѣку эта проблема и въ голову не придетъ, ибо любить — значитъ жалѣть человѣка, не причинять ему огорченій и уговаривать его самого, чтобы онъ тоже любилъ, а въ остальномъ не мѣшать ему, такъ, что любовь исключаетъ даже «возможность мысли» о физическомъ сопротивленіи [3]); въ четвертыхъ, это проблема пустая, потому, что нравственный человѣкъ заботится о самосовершенствованіи[4]) и предоставляетъ другимъ свободу самоуправленія, отвращая отъ нихъ свою волю и усматривая во всемъ происходящемъ «волю Божію» [5]); и наконецъ, въ пятыхъ, если уже бороться съ внѣшнимъ зломъ, то *всегда* есть другія, лучшія и болѣе цѣлесообразныя средства и мѣры[6]). Это означаетъ, что самая сущность зла и отношенія къ нему, самая сущность любви и нравственности, воли и ея направленія, самая основная природа религіозности и даже составъ человѣческихъ отношеній и столкновеній, съ начала и до конца истолковываются такъ, что проблема оказывается обойденною или снятою съ обсужденія. Драматическій элементъ ея растворяется въ сентиментальной идеологіи; трагическая глубина ея замалчивается; добродѣтель наслаждается своею «любовью», а порокъ безпрепятственно изливаетъ свою злую волю въ міръ.

Такимъ образомъ графъ Л. Н. Толстой и его единомышленники принимаютъ и выдаютъ свое бѣгство отъ этой проблемы за разрѣшеніе ея. Трудно найти въ ихъ писаніяхъ какое нибудь сужденіе по этому вопросу, которое не обнаруживало бы дефектовъ ихъ духовнаго опыта и ихъ стремленія уклониться отъ вопроса и отвѣта. И, если пристальнѣе всмотрѣться въ это бѣгство философа отъ разрѣшаемой имъ проблемы, то неизбѣжно вскроются тѣ глубокія основы

[1]) Кругъ чтенія. I. 15. срв. III. 14.

[2]) Срв. Кругъ чтенія. I. 68. III. 13. 14. 220.

[3]) Дословно: „истинная любовь ... исключаетъ возможность мысли о какомъ бы то ни было насиліи". Законъ насилія 173.

[4]) Кругъ чтенія. II. 261.

[5]) Срв. Законъ насилія. 53. 110. Кругъ чтенія III. 14.

[6]) Срв. Законъ насилія 1—2. 53. 152. Кругъ чтенія. II. 18—21 и слѣд.

его міросозерцанія и самочувствія которыми обусловлена вся эта, типичная для его публицистики, ошибка. Здѣсь достаточно коснуться этихъ основъ, только указать на нихъ для того, чтобы освѣтить ея истоки.

Въ центрѣ всѣхъ «философическихъ» исканій Л. Н. Толстого стоитъ вопросъ о моральномъ совершенствѣ человѣка; отъ разрѣшенія этого вопроса зависитъ и имъ опредѣляется все остальное; именно въ отвѣтѣ на него тонетъ и исходный страхъ смерти; именно опытъ моральнаго совершенства открылъ ему и смыслъ всей жизни, и возможность заполнить ужаснувшую его въ началѣ богопустынность современной души. Строго говоря все міросозерцаніе Л. Н. Толстого выращено имъ изъ *моральнаго опыта*, который вознесся надо всѣмъ, все судилъ и осудилъ, все замѣнилъ и вытѣснилъ: и религіозный опытъ, и жажду знанія, и силу художественно-самозаконнаго видѣнія, и правосознаніе, и любовь къ родинѣ...[1]). Моральность стала высшей, самодовлѣющей и единственной цѣнностью, предъ которой обезцѣнилось все остальное[2]). Все ученіе его есть не что иное, какъ *мораль;* и въ этомъ заложено и этимъ опредѣлено уже все дальнѣйшее.

Мораль Толстого, какъ философическое ученіе, имѣетъ два источника: во первыхъ, живое *чувство жалостливаго сострадания*, именуемое у него «любовью» и «совѣстью», и, во

---

[1]) Срв. напр. все ученіе о соотношеніи „истины", „красоты" и „добра". „Что такое искусство?" XIII. 330—331. 454. „Истина" и „красота" опредѣляются субъективистически и релятивистически и признаются лишь „средствами достиженія добра". Въ статьѣ „Что такое искусство XIII. 417 прямо разъясняется: „Религіозное сознаніе нашего времени въ самомъ общемъ практическомъ приложеніи его есть сознаніе того, что наше благо, и матеріальное, и духовное, и отдѣльное, и общее, и временное, и вѣчное заключаются въ братской жизни всѣхъ людей, въ любовномъ единеніи нашемъ между собой". И далѣе (417—418): „На основаніи этого сознанія мы и должны расцѣнивать всѣ явленія нашей жизни и между ними и наше искусство, выдѣляя изъ всей его области то, которое передаетъ чувства, вытекающія изъ этого религіознаго сознанія".

[2]) „Уясненіе нравственнаго закона есть не только главное, но единственное дѣло всего человѣчества." „Такъ что же намъ дѣлать." XI. 284. „Часовщикъ" XI. 615—616; „Что такое искусство" XIII. 442: „высшее же въ нашемъ мірѣ, доступное людямъ благо жизни достигается единеніемъ ихъ между собой".

вторыхъ, доктринерскій разсудокъ, именуемый у него «разумомъ». Эти двѣ силы выступаютъ у него обособленно и самодовлѣюще, не вступая ни въ какія высшія, исправляющія и углубляющія сочетанія и отнюдь не сливаясь другъ съ другомъ: состраданіе поставляетъ его ученію непосредственный *матеріалъ;* разсудокъ *формально* теоретизируетъ и развиваетъ этотъ матеріалъ въ міросозерцающую доктрину. Всякій иной матеріалъ отметается, какъ мнимый и фальшивый, откуда бы онъ ни проистекалъ; всякое отступленіе отъ разсудочной дедуктивной послѣдовательности отметается, какъ недобросовѣстная уловка или софизмъ[1]). Все міросозерцаніе его можетъ быть сведено къ тезису: «надо любить (жалѣть); къ этому пріучать себя; для этого воздерживаться и трудиться; въ этомъ находить блаженство; все остальное отвергнуть»[2]). И все его ученіе есть разсудочное развитіе этого тезиса.

Именно форма разсудочной морали придаетъ его ученію черту *раздвоеннаго самочувствія,* постоянно памятующаго о своемъ грѣхѣ и противопоставляющаго «себя» — «своей злой похоти»[3]). Моралистъ всегда внутренно раздвоенъ; онъ напуганъ собственной грѣшностью, мнительно оглядывается на нее, педантически слѣдитъ за ней, судитъ ее, запугиваетъ ее и остается самъ запуганнымъ ею, всегда готовымъ къ самопонужднію и *неспособнымъ* къ *цѣльному,* сильному, героическому *порыву.* Но именно такая цѣльность и такой порывъ бываютъ необходимы для внѣшняго пресѣченія зла.

Далѣе, форма разсудочной морали придаетъ его ученію черту *всеуравнивающей строгости,* признающей только пол-

---

[1]) Срв.: „Я не заробѣлъ передъ выводами разума". „О назначеніи науки и искусства". XI. 385; „Я ужасался своимъ выводамъ, хотѣлъ не вѣрить имъ, но не вѣрить нельзя было". „Послѣсловіе къ Крейцеровой Сонатѣ" XII. 441; срв.: „наше разумное сознаніе". „Царство Божіе". 137.

[2]) „Любовь есть единственная разумная дѣятельность человѣка". „О жизни." XI. 417.

[3]) Обычно у Толстого противопоставляется „разумное я", „духовный человѣкъ" — „животному я", „животному человѣку", „животной личности", которая для своего блага готова пожертвовать „благами всего міра". Срв. напр. главы „О жизни". XI. 415—430. „Послѣсловіе къ Крейцеровой Сонатѣ." XII. 433—444. „Воскресеніе" XIV. 63; „Страхъ смерти" XI. 443.

ноту недостижимаго идеала[1]), только одну линію (одинъ критерій!) и, притомъ, *прямую* линію (никакихъ отступленій!). Для разсудка все ясно и просто; онъ не видитъ сложности внутренней и внѣшней жизни; онъ не знаетъ трагическихъ противорѣчій; его дѣло—упростить сложность до ясности и свести ясность къ систематическому единству. Онъ слѣпъ для реальности и имѣетъ дѣло только съ отвлеченными понятіями. Въ морали онъ даетъ единый критерій, схему, трафаретъ, штампъ; и отметаетъ то, что ему не покоряется. Онъ ригористъ; его тянетъ къ общеутвердительнымъ и общеотрицательнымъ сужденіямъ: все есть — или «а», или «не а»; всякое «а» одобряется; всякое «не а» осуждается; а все остальное — вызываетъ его гнѣвъ, какъ изобрѣтеніе «своекорыстія» и «недобросовѣстности». Отсюда неспособность разсудка усмотрѣть сложность и глубину жизненныхъ положеній и отношеній; отсюда и неспособность его разрѣшать вопросы жизненой цѣлесообразности, которые *превращаются* для него въ вопросы моральной вѣрности. Но именно вйдѣніе *сложности* и *цѣлесообразности жизнеотношеній* бываетъ необходимо для физическаго сопротивленія злу.

Далѣе, форма разсудочной морали придаетъ ученію Толстого черту своеобразнаго *эгоцентризма* и *субъективизма*. Запуганный своими грѣховными вожделѣніями и необходимостью подвести ихъ подъ судъ единаго прямого критерія, моралистъ начинаетъ испытывать «зло» своей души, какъ подлинное, главное и единственное зло, и свою внутреннюю моральную борьбу, какъ центральное событіе міра. Мораль всегда учитъ не о «добрѣ» и «злѣ», а о *личной добротѣ* и *личной порочности;* она занята атомомъ, человѣческимъ индивидуумомъ; и кругозоръ ея вниманія ограниченъ: моралистъ отвращенъ обычно ото всего, кромѣ непосредственноданнаго состоянія личной души. Это объясняется тѣмъ, что мораль есть хотя въ общемъ и необходимая, но первичная, низшая стадія восхожденія къ нравственному совер-

---

[1]) Срв. „Послѣсловіе къ Крейцеровой Сонатѣ“. XII. 437: „а идеалъ только тогда идеалъ, когда осуществленіе его возможно только въ идеѣ“. 438; „указаніе никогда недостижимаго совершенства“. 439; „спустить требованія идеала значитъ“... „уничтожить самый идеалъ“. „Царство Божіе“. 37.

шенству. На этой стадіи первоначальная, инстинктивная установка себялюбія, присущая самосохраняющейся особи, является еще не преодолѣнной; направленность (интенція) личной воли и вниманія уже обновлена и вступила въ духовную стадію, — ибо человѣкъ ищетъ нѣкотораго объективно-значащаго *совершенства;* но предметный объемъ вниманія очерченъ предѣлами личности и прежній инстинктивный «эгоизмъ» уступилъ свое мѣсто «моральному эгоцентризму». Моралистъ есть существо, завернувшееся въ себя (интро-вертированное) и сосредоточенное на *своихъ* состояніяхъ и переживаніяхъ, на своихъ склонностяхъ и заслугахъ. Для него важнѣе и цѣннѣе воздержаться самому отъ какого нибудь дурного поступка, чѣмъ внести цѣлую живительную струю въ общественную, — церковную, національную или общественную жизнь. Эта сосредоточенность на своемъ, внутреннемъ (и, притомъ, именно съ точки зрѣнія моральности)—бываетъ у него нерѣдко столь сильна, что онъ фактически вѣритъ въ реальность своего личнаго настроенія и *не очень вѣритъ* вѣ реальность *чужихъ* душевныхъ состояній и *чужихъ* внѣшнихъ поступковъ[1]). Постоянно разбираясь въ своей душѣ и педантически добиваясь вѣрнаго знанія ея и вѣрнаго сужденія о ней, онъ не научается вѣрно воспринимать *чужія настроенія* и привыкаетъ считать чужія души темной, неизвѣстной, невоспринимаемой сферой, о которой ни онъ, ни кто другой «не въ правѣ судить». Необходимая каждому человѣку работа внутренняго самосовершенствованія постепенно пріобрѣтаетъ въ его жизни подавляющее, исключительное значеніе, доходя иногда до моральной мнительности и подозрительности: онъ становится плѣнникомъ, рабомъ собственной добродѣтели и, если онъ

---

[1]) „Жизнь есть только то, что я сознаю въ себѣ". „Разныя мысли"• XIII. 522; „истинное знаніе человѣка кончается познаніемъ своей личности, своего животнаго. Это свое животное... человѣкъ знаетъ совершенно особенно отъ знанія всего того, что не есть его личность". „Все, что находится внѣ этого своего я, человѣкъ не знаетъ, но можетъ только наблюдать и опредѣлять внѣшнимъ, условнымъ образомъ". О другихъ людяхъ человѣкъ имѣетъ „нѣкоторое внѣшнее представленіе, но не знаетъ ихъ". XIII. 525; „вполнѣ знаемъ мы только нашу жизнь, наше стремленіе къ благу и разумъ, указывающій намъ на это благо". 527: „нужно намъ знать и мы знаемъ только себя". 529.

при этомъ отметаетъ всѣ остальныя духовныя измѣренія и возводящіе пути, то жизнь его пріобрѣтаетъ оттѣнокъ самоопустошающагося педантизма.

Понятно, что такому человѣку естественно взывать къ моральному самосовершенствованію и видѣть въ немъ духовную панацею, и неестественно воспитывать другихъ и бороться съ общественно-объективирующимся зломъ. Въ моментъ семейной, національной, общечеловѣческой катастрофы, вызванной побѣдоносным взрывомъ зла, онъ будетъ попрежнему опасливо рефлектировать на свою внутреннюю моральную безошибочность и праведность, и приглашать другихъ къ такому же «непротивленію», напоминая тѣхъ, кто въ эпоху чумы предоставлялъ заразѣ распространяться и заботился только о своей личной незараженности.

Наконецъ, вся эта постановка вопроса ведетъ къ тому, что въ ученіи Толстого моральная вѣрность душевнаго состоянія оказывается *высшей, самодовлѣющей цѣлью,* главнымъ и единственно достойнымъ пунктомъ человѣческихъ усилій и стремленій. Если для религіознаго человѣка «моральность» есть условіе или ступень, ведущая къ боговидѣнію и богоуподобленію; если для ученаго «моральность» есть экзистенцъ-минимумъ истиннаго познанія; если для политика-патріота «моральность» обозначаетъ качество души, созрѣвшей къ властвующему служенію,—то здѣсь «моральность» есть послѣдняя и ничему высшему не служащая самоцѣнность. Достигшій ея — достигъ чего то послѣдняго и безусловнаго, того, въ чемъ смыслъ человѣческой жизни и чѣмъ невозможно пожертвовать: ибо оно выше всего и нѣтъ ничего высшаго. Все подчиняется моральности; все оцѣнивается ея критеріемъ; она всему цѣль; для нея все средство. Все можно и должно отдать за нее и ради нея; но жертвовать ею, хотя бы частично, хотя бы на моментъ, — безсмысленно, противоестественно, кощунственно. Достигнувъ своего сокровища, скупой рыцарь владѣетъ мірами и не можетъ отдать его за что нибудь другое, пока не перестанетъ быть скупымъ рыцаремъ . . .

Именно поэтому моралистъ такого уклада, если только онъ послѣдователенъ, — неизбѣжно будетъ обреченъ въ жизни на чудовищныя положенія. Ибо, въ самомъ дѣлѣ,

что̀ отвѣтитъ онъ себѣ и Богу, если, присутствуя при изнасилованіи ребенка озвѣрѣлою толпою и располагая оружіемъ, онъ предпочтетъ уговаривать злодѣевъ, взывая къ ихъ очевидности и любви, и потомъ, предоставивъ злодѣйству совершиться, останется жить съ сознаніемъ своей моральной безукоризненности? Или онъ здѣсь допуститъ «исключеніе»? Но во имя чего же? Во имя чего онъ пожертвуетъ своей праведностью и совершитъ «зло», воспротивившись «насиліемъ»? Если это высшее доступно ему и признается имъ, то его необходимо формулировать... А если оно будетъ формулировано, то что же останется отъ всей пресловутой доктрины «непротивленія»?...

10.

О сентиментальности и наслажденіи.

Еще болѣе глубокія и опредѣляющія связи соединяютъ доктрину «непротивленія» съ *содержательными* корнями всего ученія. Ибо идея «любви», выношенная и выдвинутая Л. Н. Толстымъ, вноситъ отъ себя такое содержаніе во всѣ его основоположенія и выводы, которое предопредѣляетъ собою невѣрность почти всѣхъ его вопросовъ и отвѣтовъ.

«Любовь», воспѣваемая его ученіемъ, есть, по существу своему, чувство *жалостливаго состраданія,* которое можетъ относиться къ какому нибудь одному опредѣленному существу, но можетъ захватывать душу и безотносительно, погружая ее въ состояніе безпредметной умиленности и размягченности. Именно такое чувство, укореняясь въ душѣ, захватывая ея глубочайшее чувствилище и опредѣляя собою направленіе и ритмъ ея жизни, несетъ ей цѣлый рядъ опасностей и соблазновъ.

Такъ, прежде всего, это чувство, само по себѣ, даетъ душѣ такое *наслажденіе,* о полнотѣ и возможной остротѣ ко-

тораго знаютъ только тѣ, кто его пережилъ[1]). Испытывать его — есть благо, совсѣмъ не въ томъ только смыслѣ, что оно морально *цѣнно* и что его *слѣдуетъ* испытывать; но и въ томъ смыслѣ, что оно само по себѣ даетъ душѣ величайшее удовлетвореніе, услаждая ее и насыщая ее этою сладостью. Въ этомъ состояніи душа переживаетъ себя блаженно-единою, цѣлостно охваченною и растворенною; въ ней все какъ бы течетъ и струится, звучитъ и свѣтится, поетъ и сіяетъ; она обрѣтаетъ въ себѣ самой источникъ ни въ чемъ другомъ не нуждающагося счастья, и, притомъ, такой источникъ, котораго не можетъ отнять у нея чужой произволъ и по сравненію съ которымъ другіе источники кажутся скудными, слабыми и ненадежными. Но именно эта непосредственная доступность ключа къ наслажденію, его самодовлѣющій характеръ, интенсивность даруемаго имъ удовлетворенія и, особенно, способность его играть и пѣть въ безпредметномъ умиленіи[2]), — могутъ незамѣтно пріучить душу къ духовно неоправданному и духовно-малозначительному самоуслажденію, къ сосредоточенности на этомъ самоуслажденіи и на его добываніи. Это «благо» можетъ приковать къ себѣ душу не силою своего духовнаго превосходства и совершенства, а силою своего услаждающаго блаженства[3]); и, далѣе, именно

[1]) Л. Толстой настаиваетъ на блаженствѣ праведныхъ и, притомъ, именно въ здѣшней, земной жизни и согласно этому излагаетъ и ученіе Христа. См : „Въ чемъ счастье". т. XI. 201—203. Оказывается, что ученіе Христа есть разновидность гедонистической морали: „Христосъ учитъ именно тому, какъ намъ избавиться отъ нашихъ несчастій и жить счастливо". стр. 203; еще болѣе плоско звучитъ другая формула: „Христосъ учитъ людей не дѣлать глупостей" стр. 210; срв. „Въ чемъ моя вѣра", стр. 193; срв. „Такъ что же намъ дѣлать" XI. 300; о „полномъ удовлетвореніи', см. „О жизни" XI. 428; „любовь—жизнь блаженная и безконечная", тамъ же; „то, что дѣлаетъ жизнь человѣческую доброй и счастливой". „Предисловіе къ статьѣ Карпентера". XIII. 484.

[2]) Срв. „О жизни" XI. 429, гдѣ подробно описывается „блаженное чувство умиленія, при которомъ хочется любить всѣхъ" и „чтобы самому сдѣлать такъ, чтобы всѣмъ было хорошо". „Это то и есть и это одно есть та любовь, въ которой жизнь человѣка." Срв. „Воскресеніе" XIV. 416—417 „жалость и умиленіе... ко всѣмъ людямъ"; и др.

[3]) Особенно, если слѣдовать правилу Толстого: „Не разсуждать о томъ"... „нѣтъ ли какой, еще лучшей любви, чѣмъ та, которая заявляетъ требованія." „О жизни" XI. 428. Можетъ быть, дѣйствительно, „только такая любовь даетъ полное удовлетвореніе" (тамъ же. 428); но за то она навѣрное ведетъ человѣка къ духовной слѣпотѣ.

постольку, оно можетъ повести къ охлажденію и инстинктивному отвращенію ото всего, что не есть это благо или что не ведетъ къ нему. Это можетъ породить практику и теорію моральнаго наслажденчества («гедонизма»), искажающую и силу *очевидности*, и *міросозерцаніе*, и основы личнаго *характера*.

Моральный гедонистъ[1]) инстинктивно тяготѣетъ ко всему, что вызываетъ въ немъ состояніе блаженнаго умиленія и столь же инстинктивно отвращается ото всего, что грозитъ нарушить, оборвать и погасить это состояніе. Его духовное око начинаетъ искать во всемъ умиляющаго; и быстро отвертывается или закрывается, какъ только въ полѣ его зрѣнія появляется что нибудь возмущающее или отвратительное. Раздраженіе, ожесточеніе, злоба — тягостны ему и въ немъ самомъ, какъ чувства, противоположныя искомому блаженству, и въ другихъ, какъ колеблющія его собственное блаженное равновѣсіе и самочувствіе; поэтому онъ, какъ бы изъ инстинкта самосохраненія, пріучается отвертываться отъ зла и предаваться своему внутреннему благу. Постепенно его духовное око приспособляется и научается видѣть во всемъ «умилительное» и *не* видѣть того, что подлинно-отвратительно. Тягостный, мучительный, изнуряющій душу опытъ подлиннаго *зла* совсѣмъ отстраняется имъ и отводится; онъ не хочетъ этого опыта, не позволяетъ ему состояться въ своей душѣ и вслѣдствіе этого постепенно начинаетъ вообще «не вѣрить въ зло» и въ его возможность. Осознавъ этотъ пріемъ свой, онъ формулируетъ его въ видѣ правила, рекомендующаго отвертываться отъ зла, недосматривать, забывать[2]). И, согласно этому правилу, все, вос-

---

[1]) Отъ греческаго слова „гедонѐ“ (удовольствіе, наслажденіе) образуются термины „гедонизмъ“ и „гедонистъ“ для обозначенія такого ученія и такого человѣка, которые усматриваютъ въ наслажденіи — высшую цѣль человѣческой жизни. Толстой, повидимому, не замѣчалъ своего гедонизма; именно этимъ объясняется то осужденіе, которое онъ высказываетъ Шопенгауэру, эпикурейцамъ, утилитаристамъ и магометанству за ихъ „гедонизмъ“. Срв. „Религія и нравственность“. XIII. 205. 208. Было бы, впрочемъ, вообще грубою изслѣдовательскою ошибкою, если бы кто нибудь захотѣлъ искать у Толстого принципіальной послѣдовательности и систематической философской продуманности.

[2]) Срв. Кругъ чтенія I. 15.

принимаемое имъ, начинаетъ систематически процѣживаться, перетолковываться, искажаться. Моральный гедонистъ *не видитъ* того, что ему реально дается; и видитъ *не то*, что подлинно есть. Онъ цѣнитъ въ опытѣ не объективную вѣрность и точность, а соотвѣтствіе своимъ субъективнымъ настроеніямъ и выросшимъ изъ нихъ фантазіямъ. Онъ пріучается фантазировать въ опытѣ и испытывать свои фантазіи, какъ реальность[1]): его міросозерцаніе пріобрѣтаетъ черты *идиллической противопредметности*. Понятно, какъ отзывается это все на его жизнеучительствѣ, особенно, когда онъ касается вопроса о сопротивленіи «злу» «насиліемъ»... Только по недоразумѣнію можно видѣть въ немъ учителя и вождя.

Понятно также, что моральный годонизмъ повреждаетъ не только очевидность, но и *характеръ человѣка*. Состояніе умиленности и растворенности не только не включаетъ въ себя *волю*, но отводитъ ее, какъ начало, съ одной стороны, ненужное, а съ другой стороны напрягающее, сковывающее и потому мѣшающее растворенію и текучести. Ибо воля не растворяетъ душу, а собираетъ ее и сосредоточиваетъ; она не погружаетъ ее въ безгранное, безпредѣльное теченіе, а творитъ грань и форму; она не безпредметна, а опредѣлительна и опредѣленна; она не можетъ говорить всему —блаженно пріемлющее «да», но нуждается и въ твердомъ обоснованномъ отрицаніи. Поэтому гедонистическое умиленіе, охватывая душу и завладѣвая ея центральнымъ чувствилищемъ, вовлекаетъ ее въ нѣкое *безволіе*, выражающееся то въ *безразличіи*, то въ прямой *враждебности* ко всѣмъ волевымъ порывамъ и заданіямъ. «Любовь», исповѣдуемая и проповѣдуемая умиленными моралистами, оказывается состояніемъ *безвольнымъ* или «пассивно-волевымъ»: эта «любовь» не укрѣпляетъ характеръ сосредоточеніемъ силъ и выковываніемъ духовнаго центра личности, а постепенно ослабляетъ его; она не формулируетъ личный духъ, а услаждаетъ душу безпредѣльностью и неопредѣленностью; она отъучаетъ ее отъ стойкаго отрицанія и тянетъ ее ко всепріемлющему и все-

---

[1]) Срв. Законъ насилія. 129 — о мирной, ненасильственной жизни среди животныхъ; срв. „изслѣдованіе“ князя П. Кропоткина „О взаимопомощи среди людей и животныхъ.“

примиряющему нейтралитету. Такая *безвольная любовь* не есть уже *активная эмоція*, ибо эмоція не враждебна волѣ, а нуждается въ ней и ищетъ сближенія съ ней; но это и не *пассивный аффектъ*, ибо аффектъ, по самой глубинѣ своей, не можетъ быть безпредметенъ, подобно тому, какъ рана невозможна безъ ранящей стрѣлы. Безвольная любовь гедонистическаго моралиста есть скорѣе *«настроеніе»*, легко уживающееся и съ безвольностью, и съ безпредметностью. Въ качествѣ безвольнаго настроенія, эта любовь — *сентиментальна;* а въ качествѣ безпредметнаго настроенія, эта любовь — *безцѣльна:* она не несетъ въ себѣ ни духовнаго *заданія*, ни духовной *отвѣтственности.* Это есть чувствованіе, насыщающееся собою; оно есть не начало, а конецъ; не исходъ, а завершеніе; не ступень, а достиженіе; это есть сладостная самоцѣнность или самоцѣнное наслажденіе; и тотъ, кто пребываетъ въ немъ и не позволяетъ ничему внѣшнему вывести себя изъ него — тотъ объявляется *правымъ.* Можетъ ли такой, безвольный и сентиментальный характеръ, сознательно угашающій въ себѣ начало героизма, сладостно тонущій въ безграничномъ и безпредметномъ настроеніи и, при этомъ, сознательно утверждающій свою правоту, какъ единственную и образцовую для всѣхъ людей, — можетъ ли онъ поставить и разрѣшить героическую проблему сопротивленія злу? И не ясно ли, что «рѣшая» эту проблему, онъ создастъ скорѣе соблазнъ для безвольныхъ и переутомленныхъ душъ, чѣмъ укрѣпленіе и умудреніе для стоящаго на вѣрномъ пути человѣка?

Далѣе, какъ это ни странно кажется на первый взглядъ, такая «любовь» не только не сближаетъ «любящаго» съ другими людьми и не вводитъ его въ единую, живую систему совмѣстности, солидарности и общности[1]), но наоборотъ, отрываетъ его отъ нихъ, противопоставляетъ его и закрѣпляетъ это противопоставленіе своеобразнымъ, философически «оправдываемымъ», практическимъ безразличіемъ къ ихъ судьбѣ. Эта особенность объясняется, съ одной стороны,

[1]) Срв. даже въ хозяйствованіи: „я долженъ какъ можно меньше пользоваться работой другихъ и какъ можно больше самъ работать". „Такъ что же намъ дѣлать." XI. 301.

моралистическимъ подходомъ къ «любви», съ другой стороны — ея услаждающимъ дѣйствіемъ.

Мораль *требуетъ* отъ человѣка состраданія, *понуждаетъ* къ нему, *укоряетъ* за его отсутствіе. Этимъ она сосредоточиваетъ вниманіе человѣка на *самомъ себѣ*, пріучая его къ своеобразному, иногда довольно утонченному эгоцентризму [1]): морализирующій человѣкъ интересуется главнымъ образомъ (иногда исключительно) тѣмъ, что̀ *онъ самъ* испытываетъ и чего онъ самъ *не* испытываетъ, и, укоряя себя, старается ввести въ составъ *своей личной* жизни новыя, морально-цѣнныя переживанія. Но, если ему это удается и онъ начинаетъ испытывать и переживать сладость сентиментальныхъ настроеній, то сложившійся эгоцентризмъ не только не ослабѣваетъ и не исчезаетъ, но закрѣпляется и упрочивается въ наслаждающейся душѣ. Вотъ почему для сентиментальнаго моралиста въ его настроеніяхъ существененъ не внѣшній, «любимый» имъ предметъ, а онъ самъ, «любящій» субъектъ. Важно, чтобы «*я* сострадалъ»; и это морально важнѣе, цѣннѣе и психически реальнѣе, чѣмъ состояніе того, къ которому *я* имѣю сострадательное отношеніе. Необходимо, чтобы «*я умиленно жалѣлъ*»; тогда я буду блаженствовать; и по сравненію съ этимъ событіемъ начавшагося во мнѣ блаженства — судьба жалѣемаго мною предмета рѣшительно отходитъ на второй планъ. Дѣло не въ томъ, что кто то страдаетъ; страданія даже полезны [2]) людямъ. Дѣло и не въ томъ, чтобы во внѣшнихъ отношеніяхъ и дѣлахъ людей — что то состоялось или чего то не состоялось: это не въ человѣческой власти, а въ Божіей волѣ [3]). Дѣло вообще не въ «послѣдствіяхъ» поступка; соображенія о нихъ со-

---

[1]) Интересно отмѣтить, что этотъ наивный эгоцентризмъ выступаетъ и въ отношеніи къ государству. Срв. всю систему аргументовъ въ „Царствѣ Божіемъ“, стр. 88: „мнѣ не нужно болѣе государство...; „мнѣ не нужно отдѣленіе себя отъ другихъ народовъ...“; „мнѣ не нужны всѣ тѣ правительственныя учрежденія...“; „мнѣ не нужны ни управленія, ни суды...“ Курсивъ всюду принадлежитъ Толстому.

[2]) Срв. „Законъ насилія“. 3. „Страданія“. XI. 460—471. Замѣчательно, что объ этой „полезности страданій“ Толстой вспоминаетъ только тогда когда эта ссылка подкрѣпляетъ правоту наслаждающагося моралиста, и рѣшительно не считается съ нею при обсужденіи соціально-педагогической проблемы.

[3]) Законъ насилія 137. Кругъ чтенія II, 18—21 и др.

всѣмъ не должны вѣсить въ мотивахъ и намѣреніяхъ человѣка, настолько, что поступокъ прямо объявляется тѣмъ болѣе морально совершеннымъ, чѣмъ менѣе совершившій его думалъ о его послѣдствіяхъ[1]). Все дѣло въ томъ, чтобы *я* внутренно исполнялъ «волю Божію», т. е. «*любилъ*», а остальное не въ моей власти и потому не опредѣляетъ собою моихъ заданій.

Вотъ почему «любовь» сентиментальнаго моралиста не уводитъ его душу отъ него самого и не освобождаетъ ее отъ собственнаго бремени и личныхъ предѣловъ, но наоборотъ — закрѣпляетъ ихъ. Сентиментальный человѣкъ не уходитъ въ то, что любитъ и не отождествляется съ любимымъ, не забываетъ себя. Поэтому онъ и не строитъ любимаго предмета, не творитъ его, ибо для этого необходимо переложить цѣлевой центръ своей жизни изъ себя — въ него. Такой моралистъ центрированъ эгоистически и, именно вслѣдствіе этого, его «любовь» оказывается *практически мертвенною!* Онъ воспѣваетъ ее и призываетъ къ ней; но то, что онъ воспѣваетъ, есть состояніе внутренней завернутости и практической недѣйственности. Это есть «любовь» безпредметно-экстенсивная и общественно вялая, безразличная къ послѣдствіямъ своихъ поступковъ и къ общественому благу. Ея лозунгъ выражается словами: *предоставить другихъ самимъ себѣ, а самому жить доброю жизнью*[2]). Любящій субъектъ оказывается несравненно важнѣе любимаго объекта; и понятно, что въ тотъ моментъ, когда сентиментальной душѣ приходится выбирать между тѣмъ и другимъ, она, оставаясь вѣрною своей природѣ и своимъ принципамъ, останавливаетъ свой выборъ на субъектѣ и его драгоцѣнной моральной правотѣ.

Это не значитъ, что сентиментальный моралистъ отвергаетъ всякое самопожертвованіе или совсѣмъ не способенъ

[1]) Срв. Законъ насилія 122. 137. Кругъ чтенія II. 21—56; особенно II. 56—59. Это не мѣшаетъ, впрочемъ, и, самому Л. Толстому и его единомышленникамъ аргументировать въ пользу „непротивленія" — его благими послѣдствіями. Срв. „Крестникъ" т. XI. 177—178. „Свѣчка" т. XI. стр. 47—59. Кругъ чтенія I. 238—240 и др.

[2]) Срв. Кругъ чтенія III. 14; а также Законъ насилія 122. 150. 152. срв. „перестать заботиться и дѣлахъ внѣшнихъ и общихъ". „Царство Божіе." 133.

къ нему. Бываютъ такіе острые случаи, когда онъ прямо совѣтуетъ «ставить самого себя на мѣсто убиваемаго» или жертвовать своей жизнью[1]). Однако при внимательномъ анализѣ обнаруживается, что онъ жертвуетъ своею жизнью не ради спасенія любимаго, а *ради собственной праведности*. Ибо, какъ уже установлено, отвѣтъ долженъ имѣть въ виду именно тѣ случаи, въ которыхъ спасти любимаго можетъ *только физическое противодѣйствіе* угнетателю, а не предложеніе самого себя въ замѣстители убиваемой жертвы. Если *волевая*, героическая, несентиментально-любящая душа стоитъ передъ заданіемъ *спасти отъ смерти* любимаго человѣка (или, соотвѣтственно, оградить отъ насильниковъ-растлителей семью, церковь, родину), — то она не можетъ считать свое заданіе разрѣшеннымъ, если она праведнически погибнетъ *вмѣстѣ со спасаемымъ* и притомъ погибнетъ потому, что не рѣшится преступить предѣловъ своей моральной праведности. Но сентиментальный моралистъ «любитъ» только до предѣловъ своей личной моральной праведности. За спасеніе «любимаго» онъ согласенъ отдать въ крайнемъ случаѣ свою жизнь[2]), но не свою моральную безукоризненность. Правда, онъ «любитъ» и готовъ защищать любимое; но лишь до тѣхъ поръ, пока не окажется необходимымъ физическое противодѣйствіе, которое для него морально-запретно, какъ грѣховное, постыдное «насиліе». Поэтому, если жизнь ставитъ его передъ необходимостью выбора между «спасеніемъ любимаго» и «спасеніемъ своей личной праведности», — онъ, не обинуясь, спасаетъ свою праведность (хотя бы цѣною ея смертнаго конца), и предаетъ любимый предметъ[3]). Его жертва заключается не на алтарѣ любимаго предмета, а на алтарѣ собственнаго моральнаго совершенства.

Этимъ и опредѣляется предѣлъ его эгоцентрической любви. Конечно, это совсѣмъ не мало, если человѣкъ ставитъ свою моральную безукоризненность, какъ онъ ее самъ

[1]) Кругъ чтенія II. 162—165. Законъ насилія 138.

[2]) „Любовь есть предпочтеніе другихъ существъ себѣ — своей животной личности". „О жизни". XI. 425. Курсивъ мой.

[3]) Этотъ критерій: кто чѣмъ чему пожертвуетъ при необходимости выбора? — извѣстенъ и Толстому см. „Религія и нравственность" XIII. 210. И здѣсь выше всего ставится „исполненіе воли Божіей", т. е. моральныхъ требованій.

понимаетъ, выше собственной жизни. Однако именно эта преданность его своей собственной добродѣтели обнаруживаетъ, сколь мало онъ преданъ всему, что *не есть* она. Если насильникъ нападаетъ на «любимаго» человѣка и я въ этотъ моментъ предпочитаю, чтобы онъ былъ убитъ (хотя бы вмѣстѣ со мною), чѣмъ чтобы я оказалъ насильнику физическое противодѣйствіе, — то вся моя любовь оказывается аффектированнымъ прекраснословіемъ. Я обнаруживаю тѣмъ самымъ, что моя «любовь» ограничена своею собственною природою; что эти предѣлы обрекаютъ ее на своеобразное практическое дезертирство и предательство, и, притомъ, въ наиболѣе критическій моментъ; что я въ дѣйствительности *не смѣю* любить самозабвенно, цѣльно и героически — изъ боязни согрѣшить; и что вся моя «любовь» есть разновидность практическаго безразличія къ якобы любимому предмету...

Понятно, что, если бы акцентъ любви лежалъ не на самомъ любящемъ субъектѣ, а на любимомъ предметѣ, то обращеніе къ физическому противодѣйствію не выросло бы въ непреодолимую преграду. Спасающій спасъ бы любимаго, не рефлектируя на возможный грѣхъ и не трепеща передъ своею возможною моральною небезукоризненностью; ибо имъ двигала бы *реальная любовь* и *реальная необходимость*. Онъ отложилъ бы моральный судъ надъ собою и этотъ несвоевременный судъ не повергъ бы его въ моментъ дѣйствія въ раздвоенность, колебаніе, безволіе и практическое предательство.

Ясно также, что сентиментальная любовь не единитъ людей, а разъединяетъ ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы каждый человѣкъ, слѣдуя правилу субъективистической морали, предоставилъ другихъ самимъ себѣ, заботясь о своей собственной моральной безгрѣшности, то возникло бы не братское единеніе, а распыленіе отвернувшихся другъ отъ друга пассивныхъ атомовъ. Всѣ были бы погружены, каждый про себя и для себя, въ самодовлѣющій процессъ морализирующаго само-умиленія и каждый сознавалъ бы, что въ критическую для него минуту нападенія онъ не найдетъ у другихъ ничего, кромѣ безвольнаго и пассивнаго «состраданія» или, въ самомъ лучшемъ случаѣ, — готовности быть изна-

силованнымъ и зарѣзаннымъ вмѣстѣ съ нимъ. Трудно представить себѣ, какую общественно-разлагающую струю внесла бы въ жизнь человѣчества такая извращенная, злосчастная установка, — если бы всѣ люди послѣдовали за призывами сентиментальной морали, «перестали заботиться о дѣлахъ внѣшнихъ и общихъ»[1]) и, «не думая объ единеніи»[2]) и «о послѣдствіяхъ своей дѣятельности»[3]), вытравили бы изъ своей жизни начала взаимной обороны, совмѣстнаго выступленія противъ насильниковъ, солидарной борьбы противъ злодѣевъ... Осуществилась бы чудовищная программа — самораспыленія добра въ мірѣ, самопреданія и взаимопреданія нравственно-благородныхъ душъ; и, притомъ, все отъ непомѣрной «моральности» и подъ названіемъ взаимной «любви».

Къ счастью для человѣчества, духовно-здоровый инстинктъ не допуститъ его до такого крушенія.

11.

О нигилизмѣ и жалости.

Идея любви, выдвинутая Л. Н. Толстымъ и его послѣдователями, страдаетъ однако не только чертами наслажденчества, безволія, сентиментальности, эгоцентризма и противо-общественности. Она описываетъ и утверждаетъ, въ качествѣ идеальнаго состоянія, чувство въ извѣстномъ смыслѣ *бездуховное* и *противодуховное;* и эта особенность сентиментальной любви имѣетъ, можетъ быть, наибольшее значеніе для проблемы сопротивленія злу.

Какъ уже показано выше, все міросозерцаніе Л. Н. Толстого выращено имъ изъ моральнаго опыта, который за-

[1]) „Царство Божіе" 133.
[2]) Законъ насилія 150.
[3]) Законъ насилія 122.

мѣнилъ или вытѣснилъ собою всѣ другіе источники духовности въ человѣкѣ, обезцѣнивъ ихъ или устранивъ ихъ совсѣмъ.

Такъ, моральный опытъ замѣняетъ собою *религіозный опытъ* и занимаетъ его мѣсто[1]). Мораль выше религіи; она судитъ своимъ критеріемъ всякое религіозное содержаніе и утверждаетъ *предѣлы своего опыта,* какъ обязательные для религіи. Вся глубина религіознаго воспріятія, религіознаго предмета, религіозной тайны и символики, все богатство положительной религіи — критически и скептически пропускается сквозь душную тѣснину личнаго моральнаго переживанія, полуслѣпого, ограниченнаго и самодовольнаго. Вооруженный «простымъ здравымъ разсудкомъ» во всей его плоской скудости, моралистъ перебираетъ и разбираетъ догматы и обряды христіанской церкви, отметая все, что ему кажется страннымъ и непонятнымъ, и принимая каждое близорукое соображеніе свое за проявленіе критической честности и мудрости[2]). Идея о томъ, что религіознымъ измѣреніемъ проникается, освящается и углубляется вся духовная культура и что постольку житейски-обывательскій разсудокъ съ его «трезвостью» и прозаичностью теряетъ свою компетентность, — остается ему чуждою; ибо онъ не видитъ того, что *всякое* духовное состояніе человѣка (а не только моральное) ставитъ его передъ лицо Божіе, даетъ ему живой, самоцѣнный опытъ *тайны* и скрытаго въ тайнѣ *откровенія.* И, не подозрѣвая, повидимому, что тво-

---

[1]) Срв. обычное у Толстого истолкованіе „воли Божіей". Напр „О назначеніи науки и искусства." XI. 371; „Предисловіе къ сборнику"... XI. 410; „Недѣланіе". XI. 613; „Часовщикъ". XI. 615. 616; „Что такое искусство". XIII. 330; „Законъ насилія". 138. „Религія и нравственность". XIII. 201—219. Въ этомъ послѣднемъ опытѣ смыслъ жизни особенно наглядно сводится къ религіозности, а религіозность къ моральности... Эту связь между религіей и нравственностью Толстой совершенно неточно выражаетъ словами: „нравственность включена уже, impliquée, въ религіи". Стр. 211. Срв. „Что такое искусство". XIII. 417 (особенно ясно).

[2]) „старая мудрость, ложь которой уже развѣнчана." „Недѣланіе" XI. 597; срв. о „дикихъ, идолопоклонническихъ суевѣріяхъ", внушаемыхъ церковью. „Царство Божіе". 28. 75; о „безсмысленныхъ кощунствахъ церковныхъ катехизисовъ", тамъ же. 72; о низкихъ мотивахъ, по которымъ духовенство все это дѣлаетъ, тамъ же 15—16. См. особенно „Критику догматическаго Богословія".

римое имъ дѣло есть въ глубокомъ смыслѣ *пошлое* дѣло, онъ издѣвается надъ недоступною для него тайною и глубиною, и придаетъ своему разсудочно-моральному міросозерцанію характеръ *религіознаго нигилизма.*

Подобно этому, моральный опытъ утверждаетъ свое верховенство и въ сферѣ *науки.* Не усматривая духовную самоцѣнность истины и ея измѣренія, моралистъ считаетъ себя верховнымъ судьею надо всѣмъ тѣмъ, что дѣлаетъ ученый: онъ судитъ его дѣло и его предметы[1]), измѣряя все мѣрою моральной пользы и моральнаго вреда[2]); судитъ, осуждаетъ и отвергаетъ, какъ дѣло праздное, пустое и даже развратное[3]). Вся научная культура, поскольку она не обслуживаетъ заданій сентиментальной морали[4]) и не поставляетъ моралисту «нужнаго» ему матеріала, объявляется дѣломъ дурнымъ и вреднымъ, порожденіемъ празднаго любопытства, профессіональнаго тщеславія и обмана[5]). Умственный трудъ вообще не есть трудъ, а симуляція и болтовня лѣниваго и хитраго человѣка.[6]) Духовно-самоцѣнная категорія истины ничего не говоритъ личному опыту Льва Толстого и онъ отметаетъ ее, не понимая того, что измѣреніемъ *истины*, какъ таковой, проникается, осмысли-

[1]) Иногда на первый планъ, какъ будто, выдвигается религіозное мѣрило, напр. въ „Наука и нравственность" XIII. 197—219; но это только видимость, ибо заданныя къ познанію „требованія Высшей воли" (204—205) сводятся по существу къ моральнымъ заповѣдямъ. Примѣнительно къ искусству можно установить тоже самое: см. „Что такое искусство". XIII. 321. 381. 415. 454. 458.

[2]) Срв. „О назначеніи науки и искусства" XI. 344—345. 362. „Послѣсловіе къ Крейцеровой Сонатѣ" XII. 434. „Что такое искусство" XIII. 458; „Предисловіе къ статьѣ Карпентера". XIII. 484; и др.

[3]) „развращающее душу и тѣло изученіе научнаго талмуда". XI. 369; „ненужныя глупости". XI. 593; срв. еще XI. 594. 596; „праздное любопытство". „Предисловіе къ статьѣ Карпентера." XIII. 484.

[4]) Въ мѣру своего моральнаго служенія наука получаетъ пощаду, порабощенная и почти ослѣпленная, срв. „О назначеніи науки и искусства". XI. 341. 351; особ. 354—355. —

[5]) Срв. „О назначеніи науки и искусства". XI. 327. 329. 336. 337 340. 353. 362; „вѣдь мы, жрецы науки и искусства, самые дрянные обманщики, имѣющіе на наше положеніе гораздо меньше правъ, чѣмъ самые хитрые и развратные жрецы". 363; срв. „Три притчи". XIII. 187.

[6]) Срв. въ сказкѣ „Иванъ дуракъ" образъ „стараго дьявола", „работающаго головой" на колокольнѣ. Глава XII.

вается и поддерживается *вся* духовная культура: ибо въ дѣйствительности *всякое* духовное состояніе человѣка таитъ въ себѣ нѣкую истину и несетъ ему нѣкое вѣдѣніе. Границы *личнаго* духовнаго опыта оказываются узаконенными и здѣсь. Научное знаніе разсматривается съ точки зрѣнія *моральнаго утилитаризма* и это придаетъ всему міросозерцанію характеръ своеобразнаго *научнаго нигилизма.*

Тотъ же самый моральный утилитаризмъ торжествуетъ и въ отношеніи къ *искусству*. Самоцѣнность художественнаго вйдѣнія отвергается и искусство превращается въ средство[1]), обслуживающее мораль и моральныя цѣли. Художественность допускается, если она несетъ въ себѣ «доступное всѣмъ людямъ всего міра»[2]) морально-полезное поученіе[3]); и отметается, какъ произведеніе праздности и проявленіе разврата[4]), если она въ себѣ его не несетъ, или если она «учитъ» чему нибудь морально-непризнанному. Всякое произведеніе искусства, не говорящее личному опыту моральнаго утилитариста, отвергается и высмѣивается[5]); за то всякій морально-полезный продуктъ одобряется и превозносится[6]), нерѣдко вопреки своей эстетической несостоятельности. Разсудокъ моралиста послѣдовательно дѣлаетъ всѣ выводы, рисуясь своею прямолинейностью и парадоксами. Эстетическое измѣреніе извращается и угасаетъ; всепроникающая, утончающая и углубляющая сила художественнаго вйдѣнія, призванная не морализировать, а видѣть въ образахъ Божественное и строить форму человѣческаго духа, — слабѣетъ и меркнетъ, уступая мѣсто нраво-

---

1) Это прямо выговорено въ „Предисловіи къ роману Поленца". XIII. 117 и въ „Что такое искусство". XIII. 331. —

2) Срв. „Что такое искусство" XIII. 423. 449. „Предисловіе къ роману Поленца." XIII. 114.

3) Срв. „О назначеніи науки и искусства". XI. 348 – 349. особ. 357; „Предисловіе къ сборнику". XI. 410. 411. „Предисловіе къ соч. Мопассана" XIII. 88—89. „Что такое искусство" XIII. 317.

4) „О назначеніи науки и искусства" XI. 362. „Что такое искусство". XIII. 276. 278. 342 и др. Срв. огульное осужденіе музыки XIII. 430.

5) „Что такое искусство" XIII. 382—383. 392—393. 405. 406—407; срв. особенно чудовищную характеристику Пушкина. 437.

6) „О назначеніи науки и искусства" XI. 351. „Предисловіе къ соч. Мопассана" XIII. 88—89; срв. XIII. 117; „Что такое искусство" XIII. 424 и сл.

учительному резонерству[1]). Моралистъ стремится навязать искусству чуждую ему природу и утрачиваетъ его самобытность, его достоинство и его призваніе. Онъ самъ видитъ это, сознаетъ и выговариваетъ это въ формѣ опредѣленнаго принципа и ученія, и, тѣмъ самымъ, придаетъ всей своей теоріи черту своеобразнаго *эстетическаго нигилизма*.

Еще острѣе оказывается то отрицаніе, съ которымъ моралистъ подходитъ къ праву и государству. Духовная необходимость и духовная функція *правосознанія* ускользаютъ отъ него совершенно[2]). Вся эта сфера драгоцѣннаго воспитывающаго душу духовнаго опыта не говоритъ его личному самочувствію ничего; онъ видитъ здѣсь только самую поверхностную внѣшность событій и дѣяній; онъ квалифицируетъ эту внѣшность, какъ грубое «насиліе» и произвольно характеризуетъ скрывающіяся за этимъ «насиліемъ» намѣренія, какъ злыя, мстительныя, своекорыстныя и порочныя. Право и государство не только не воспитываютъ людей, но развиваютъ въ нихъ дурныя черты[3]) и склонности; государственные дѣятели отвѣчаютъ сознательно-организованнымъ и лицемѣрно-оправдываемымъ[4]) зломъ[5]) на «рѣдкія попытки насилія», исходящія отъ «такъ называемыхъ убійцъ, грабителей, воровъ» ([6] и другихъ несчастныхъ, падшихъ братьевъ. Сочувствіе сентиментальнаго моралиста оказывается всецѣло на сторонѣ этихъ несчастныхъ[7]), а дѣятельность государственно мыслящихъ патріотовъ объявляется «самой пустой и при томъ же вредной человѣческой дѣятельностью»[8]). Естественно, что гнѣвъ его обрушивается съ особенной силой на всю ту сферу духов-

---

[1]) Напр. весь нравоучительный романъ „Воскресеніе".

[2]) Срв. попытки изобразить всю благородную глубину правосознанія, какъ результатъ „устрашенія", „подкупа", „гипнотизаціи" и воинскаго „одуренія" и „озвѣрѣнія". „Царство Божіе". 71, 72 и др.; все сводится къ „самосѣченію" загипнотизированныхъ людей: стр. 81 и сл.

[3]) Срв. Законъ насилія. 129-130.

[4]) Законъ насилія. 139, 147.

[5]) Срв. Кругъ чтенія III. 13, 14 и др. Срв. особ. „Царство Божіе". Гл. V. VI. VII. X. XII.

[6]) Законъ насилія. 139.

[7]) Срв. напр. „Воскресеніе". XIV. 345-346. 358 и др.

[8]) „Законъ насилія" 134. „Царство Божіе" 102. 115.

наго компромисса, къ которой оказывается вынужденной государственная власть и личное участіе въ которой является для гражданина несеніемъ отвѣтственнаго и почетнаго бремени: функція охраны, функція пресѣченія, функція суда, функція наказанія, функція меча — глубоко возмущаютъ сентиментальную душу и вызываютъ у нея слова отвращенія и клеймящаго негодованія. Понятно также, что вмѣстѣ съ отверженіемъ права, какъ такового, отвергаются и всѣ оформленныя правомъ установленія, отношенія и способы жизни: земельная собственность[1]); наслѣдованіе; деньги, которыя «сами по себѣ суть зло»[2]); искъ; воинская повинность[3]); судъ и приговоръ — все это смывается потокомъ негодующаго отрицанія, ироническаго осмѣянія, изобразительнаго опороченія. Все это заслуживаетъ въ глазахъ наивнаго и щеголяющаго своею наивностью моралиста — только осужденія, непріятія и стойкаго пассивнаго сопротивленія[4]). Неизбѣжнымъ выводомъ изо всего этого отверженія является, наконецъ, и отрицаніе *родины*, ея бытія, ея государственной формы и необходимости ея обороны[5]). Моральное братство объемлетъ всѣхъ людей безъ различія расы и національности, и, тѣмъ болѣе, независимо отъ ихъ государственной принадлежности: братскаго состраданія достойны всѣ, а «насилія» не заслуживаетъ никто; надо отдать отнимающему врагу все, что онъ отнимаетъ, надо жалѣть его за то, что ему не хватаетъ своего, и приглашать его къ переселенію и совмѣстной жизни[6]) въ любви и братствѣ. Ибо у человѣка нѣтъ на землѣ ничего такого, что стóило бы оборонять на жизнь и смерть, умирая и убивая.

---

[1]) Срв. „Зерно съ куриное яйцо" т. XI. 170.

[2]) Срв. „О переписи въ Москвѣ".. томъ XI. 224; „Такъ что же намъ дѣлать". XI. 298.

[3]) Срв. особ. „Царство Божіе" 68. 113—114 и главу XII.

[4]) Срв.: „борьба всегда останется борьбой, т. е. дѣятельностью, въ корнѣ исключающей возможность признаваемой нами христіанской нравственности". „Религія и нравственность". XIII. 216—217.

[5]) Объ отрицаніи патріотизма см. особенно: „любовь къ отечеству" есть нѣчто „отвратительное и жалкое". „Въ чемъ моя вѣра", стр. 252; о „дикомъ суевѣріи патріотизма". „Царство Божіе" стр. 72. 38.

[6]) Срв. сказку объ „Иванѣ дуракѣ". гл. XI.

Сентиментальный моралистъ не видитъ и не разумѣетъ, что право есть необходимый и священный аттрибутъ человѣческаго духа; что каждое духовное состояніе человѣка есть видоизмѣненіе права и правоты; и что ограждать духовный расцвѣтъ человѣчества на землѣ невозможно внѣ принудительной общественной организаціи, внѣ закона, суда и меча. Здѣсь его личный духовный опытъ молчитъ, а сострадательная душа впадаетъ въ гнѣвъ и «пророческое» негодованіе. И въ результатѣ этого его ученіе оказывается разновидностью *праврвого, государственнаго и патріотическаго нигилизма.*

При такомъ слѣпомъ и наивно морализирующемъ подходѣ, все огромное хранилище духовной культуры оказывается опустошеннымъ и сокровища его извергнутыми; все творческое духовное напряженіе человѣческаго духа оказывается осужденнымъ и запрещеннымъ. Религіозно обезкрыленный, осмѣянный и низведенный; познавательно обезсиленный и ослѣпленный; художественно урѣзанный и порабощенный; лишенный правъ, обороны и родины, — человѣкъ остается къ концу этого противодуховнаго циклона жалкимъ существомъ объ одномъ, моральномъ измѣреніи; и высшимъ призваніемъ его оказывается *самопонужденіе къ безвольно-сентиментальной жалости.* Сентиментальный моралистъ знаетъ только одно измѣреніе совершенства — моральное; вся сущность духа, вся жизнь духа сводится для него къ моральному самоулучшенію; и все моральное достиженіе сводится для него къ насыщенію души жалостливымъ состраданіемъ. И въ результатѣ этого все пониманіе *человѣка, добра и зла* — становится мелкимъ, плоскимъ и бездуховнымъ[1]).

---

[1]) Срв. нижеслѣдующую формулу духовно-нигилистическаго утилитаризма, достойную любого послѣдовательнаго матеріалиста и цѣликомъ вытекающую изъ сентиментальнаго гедонизма: „Въ этомъ одномъ дѣлѣ" (въ „борьбѣ съ природой") „получаетъ человѣкъ, если ужъ раздѣлять его, полное удовлетвореніе тѣлесныхъ и духовныхъ требованій своей природы: кормить, одѣвать, беречь себя и своихъ близкихъ есть удовлетвореніе тѣлесныхъ потребностей; дѣлать тоже для другихъ людей — удовлетвореніе духовной потребности. Всякая, всякая другая дѣятельность человѣка только тогда законна, когда она направлена на удовлетвореніе этой первѣйшей потребности человѣка, потому что въ удовлетвореніи

Если усвоить эту точку зрѣнія и довѣриться ей, то окажется, что человѣкъ не есть индивидуальный духъ съ живымъ отношеніемъ къ живому и личному Богу, со священными правами на участіе въ жизни богосозданнаго міра, съ вйдѣніемъ нечувственной тайны и чувственной красоты, съ изученіемъ закона и вѣдѣніемъ мудрости... Нѣтъ; все это отвергнуто и погашено. Человѣкъ есть, съ одной стороны, — *страдающій субъектъ* и, тѣмъ самымъ, *объектъ жалости и сострадания;* съ другой стороны, — онъ есть *жалѣющій субъектъ* и, соотвѣтственно, *объектъ, ограждаемый отъ страданія.* Вся жизнь человѣчества сводится къ тому, что люди страдаютъ и причиняютъ другъ другу страданія; что люди то жалѣютъ, то не жалѣютъ другъ друга. Хорошо, когда люди жалѣютъ другъ друга, не мучаютъ и «соединяются»[1]); плохо, когда люди другъ друга не жалѣютъ, мучаютъ и разъединяются. Высшая цѣль человѣчества жалѣть и не мучать; высшее совершенство, доступное человѣку, сводится ко всеобъемлющей жалости (*всѣхъ* жалѣть, *всей* душой); праведная дѣятельность состоитъ въ огражденіи всѣхъ отъ страданій, хотя бы цѣною *своихъ* страданій и *своей* жизни. Дальше этого сентиментальный моралистъ не видитъ, не показываетъ, не учитъ, не зоветъ. Мало того, онъ отвергаетъ и осмѣиваетъ все остальное.

Именно въ этомъ обнаруживается съ полною очевидностью ограниченность и упрощенность его жизнепониманія. Сентиментальность его, — эта повышенная и обостренная, но безпредметная и безвольная чувствительность, — чревычайно легко, быстро и остро отвѣчаетъ на всякую человѣческую неудовлетворенность, на всякое чужое страданіе; она ранится имъ, содрогается, ужасается и начинаетъ безвольно мечтать о его устраненіи, о его прекращеніи, о его концѣ. И къ этому сводится вся жизненная «мудрость». *Страданіе есть зло;* вотъ первая, скрытая аксіома

этой потребности состоитъ и вся жизнь человѣка". „Это первый и несомнѣнный законъ Бога или природы." „О назначеніи науки и искусства." XI. 371: срв. „Выдержка изъ частнаго письма"... XI. 401: „служеніе людямъ, какъ „призваніе всякаго человѣка".

[1]) Срв. „Часовщикъ" XI. 616: „смыслъ... жизни только въ томъ, чтобы содѣйствовать соединенію людей"; „жить" „въ любви съ братьями"; къ этому и сводится „дѣланіе Божьяго дѣла" (615).

этой мудрости, изъ которой выводится все остальное. Если страданіе есть зло, то и причиненіе страданій (*насиліе!*) есть зло. Наоборотъ, отсутствіе страданій есть добро, а сочувствіе чужимъ страданіямъ есть добродѣтель[1]). Этимъ опредѣляется и судьба нашей основной проблемы: въ борьбѣ съ страданіемъ — допустимо ли причинять новыя страданія, умножая и осложняя ихъ общій объемъ и составъ? Отвѣтъ ясенъ: нѣтъ смысла громоздить Пелеонъ на Оссу... «Сатану» нельзя изгнать «сатаною»; «неправду» нельзя очистить «неправдою»; «зло» нельзя побѣдить «зломъ»; «грязь» нельзя смыть «грязью» [2]). И отвѣтъ этотъ только послѣдователенъ: если страданіе, дѣйствительно, есть зло, то кто же согласится увеличивать его объемъ, стремясь къ уменьшенію этого объема? Или — кто согласится вступить на «путь діавола» для того, чтобы на него не вступать?

Такъ вскрывается первооснова сентиментальной морали: она покоится на *противодуховномъ гедонизмѣ*. —

Вопреки всему этому, въ дѣйствительности человѣкъ съ его природой, его влеченіями, способностями и заданіями, устроенъ такъ, что легче всего ему дается удовлетвореніе потребностей и наслажденіе; и труднѣе всего ему дается воля къ духовному совершенству, усилія, возводящія къ нему, и достиженіе его. Человѣка всегда тянетъ внизъ, къ наслажденіямъ и, особенно, къ чувственнымъ наслажденіямъ; и рѣдко влечетъ его вверхъ, къ совершенному, *его* увидѣнію и созданію. Путь вверхъ открывается человѣку и дается ему, но дается только въ страданіи и только благодаря страданіямъ. Ибо сущность страданія состоитъ прежде всего въ томъ, что для человѣка оказывается закрытымъ или недоступнымъ путь внизъ, къ низшимъ наслажденіямъ. Эта закрытость низшаго пути не означаетъ еще духовнаго достиженія, но есть первое и основное *условіе* восхожденія.

---

[1]) „Въ Евангеліи съ поразительной грубостью, но за то съ опредѣленностью и ясностью для всѣхъ выражена та мысль, что отношеніе людей къ нищетѣ, страданіямъ людскимъ есть корень, основа всего." См. „О переписи въ Москвѣ", т. XI. стр. 221.

[2]) „Законъ насилія". 55. 173-175. Кругъ чтенія I. 238-239. III. 220. Срв. „Крестникъ" т. XI. 179. „Три притчи". XIII. 184.

Не всякое страданіе, не всякаго человѣка и не всегда — возводитъ и одухотворяетъ, ибо здѣсь необходима нѣкая вѣрная направленность страдающей души и нѣкое внутреннее умѣніе. Но всякое, подлинно духовное движеніе и достиженіе выростаетъ изъ страданія, давняго или новаго, кратко-глубокаго или долго-длительнаго, забытаго или незабвеннаго. Къ Богу восходитъ только та часть, только та сила души, которая не нашла себѣ наслажденія и успокоенія въ первобытномъ, земномъ отправленіи; только та, которая не изжилась въ слишкомъ человѣческихъ удовлетвореніяхъ, которая не радовалась имъ, а страдала, и стыдилась, и ужасалась отъ ихъ приближенія. Страданіе есть цѣна духовности и предѣлъ для животности; это есть грань безпечному наслажденчеству, увлекающему и совлекающему человѣка; это есть источникъ воли къ духу, начало очищенія и видѣнія, основа характера и умудренія. Поэтому жизненная мудрость состоитъ не въ бѣгствѣ отъ страданія, какъ отъ мнимаго зла, а въ пріятіи его, какъ дара и залога, въ использованіи его и окрыленіи черезъ него. Это пріятіе должно быть совершено не только для себя и за себя, *но и для другихъ*. Оно не означаетъ, что человѣкъ будетъ нарочно мучить себя и ближнихъ; но оно означаетъ, что человѣкъ преодолѣетъ въ себѣ страхъ передъ страданіемъ, перестанетъ видѣть въ немъ зло и не будетъ стремиться прекратить его *во чтобы то ни стало*. Мало того: онъ найдетъ въ себѣ рѣшимость и силу причинить страданіе и себѣ, и ближнему — въ мѣру высшей, духовной необходимости, заботясь объ одномъ, *чтобы это страданіе не повреждало силу духовной очевидности и духовной любви въ человѣкѣ*. Ибо духъ больше души, а страданіе есть цѣна духовности.

Именно передъ этимъ трагическимъ закономъ человѣческаго существа сентиментальный моралистъ остановился, содрогнулся, и не принялъ его[1]). Онъ не принялъ *такую*

---

[1]) Ранній очеркъ Толстого „Страданія" дѣлаетъ попытку доказать гедонистическую (XI. 461), моральную (XI. 462—471) и біологическую (XI. 461. 469) полезность страданій; но тутъ же устанавливаетъ, что „всѣ наслажденія покупаются страданіями другихъ существъ" (461) и что борьба со страданіемъ, освобождающая ближнихъ отъ него, есть „единственная радостная работа" (470).

цѣну одухотворенія и закрылъ себѣ глаза на основную трагедію человѣка. Онъ испыталъ страданіе, какъ *зло;* и отвергъ его. Согласно этому отверженію, онъ началъ искать путь къ внутреннему наслажденію и нашелъ его въ упоеніи жалостью; онъ началъ жалѣть всякаго страдающаго и положилъ, какъ высшее — непричиненіе страданій другимъ. И, далѣе, онъ не только отвергъ страдающій путь, но и самую *цѣль* страдающаго восхожденія: *духъ.* Сентиментальность его излилась въ *гедонизмъ* и привела его къ *противодуховности.* Вся духовная сокровищница, все духовное дѣланіе человѣчества было осуждено и отвергнуто ради того, чтобы люди не мучались и не «обижали» другъ друга,—ради единственнаго, высшаго достиженія: *всеобщаго наслажденія всеобщею взаимною жалостью.*

Этотъ сентиментальный гедонизмъ учитъ, что нѣтъ на свѣтѣ ничего высшаго, во имя чего людямъ стоило бы страдать самимъ и возлагать страданія на своихъ ближнихъ. Вся задача въ томъ, чтобы всѣ внутренно претворили свое *страданіе* въ *состраданіе* и тѣмъ проложили себѣ путь къ высшему *наслажденію.* Выше этого идти некуда и незачѣмъ. «Насильственно» этого нельзя достигнуть и потому «насиліе», какъ безцѣльно умножающее страданія людей, осуждается безусловно. Но это и означаетъ, что *духовный нигилизмъ* есть порожденіе *сентиментальнаго гедонизма;* ученіе о непротивленіи злу насиліемъ есть послѣдовательный выводъ изъ того и другого.

Все это можетъ быть выражено такъ: мораль Л. Н. Толстого видитъ въ идеѣ *добра* элементъ *любви* и не видитъ элемента *духа.* Поэтому она утверждаетъ, какъ высшую цѣнность *бездуховную* и *противодуховную* любовь, которая оказывается безвольной, сентиментальной жалостью и совлекаетъ вслѣдъ за собою всѣ высшія жизненныя цѣнности на уровень элементарной, инстинктивной душевности. Соотвѣтственно съ этимъ, мораль Л. Н. Толстого видитъ въ идеѣ *зла* элементъ *ненависти* и не видитъ элемента *противодуховности.* Поэтому она усматриваетъ самый тяжкій грѣхъ во враждѣ или ея внѣшнихъ проявленіяхъ, осуждаетъ духовно вѣрное отъединеніе незлодѣевъ отъ злодѣевъ, и не замѣчаетъ, что она сама включаетъ въ свой «идеалъ»

черту сущаго зла — *противодуховность*. Вслѣдствіе этого все ученіе о добрѣ и злѣ оказывается искаженнымъ и несостоятельнымъ. «Добро» предстаетъ въ образѣ мелкомъ и плоскомъ, гедонистически-самодовлѣющемъ, духовно мертвенномъ и сентиментально-идиллическомъ. «Зло» предстаетъ въ образѣ сравнительно безвредномъ (внѣшнее насиліе), легко преодолимомъ, лишенномъ своей существенной ядовитости и, въ то же время, вызывающемъ у моралиста несоотвѣтственно преувеличенное, аффектированное негодованіе. Все размежеваніе добра и зла оказывается невѣрнымъ: духовно-нигилистическія, сентиментально-пошлыя, безвольныя и духовно-безотвѣтственныя настроенія и поступки относятся къ добродѣтельнымъ; напротивъ, дѣянія героически-волевыя, пророчески-гнѣвныя, пресѣкающія зло и карающія злодѣя причисляются къ самымъ позорнымъ и низменнымъ проявленіямъ человѣка[1]). И надо всѣмъ этимъ царитъ прямолинейность разсудка и наивность разсуждающаго обывателя.

Естественно, что вмѣстѣ съ отверженіемъ духа и рѣшительнымъ предпочтеніемъ бездуховной, жалѣющей и наслаждающейся души, все въ жизни перемѣщается и обезцѣнивается. То, во имя чего человѣку стóитъ жить на землѣ и страдать, отпадаетъ; а то, что остается и стремится занять мѣсто отпавшаго, оказывается не таковымъ, чтобы изъ за него стóило страдать и умирать.

Въ самомъ дѣлѣ, духовное начало въ человѣкѣ есть источникъ и орудіе *божественнаго откровенія;* оно даетъ человѣку нѣчто такое, изъ за чего стóитъ жить, стóитъ воспитывать себя и другихъ, нести страданія и поднимать бремена; здѣсь есть драгоцѣнность, которою стóитъ жить и ради которой стóитъ и умереть. Ею осмысливается и жизнь, и страданіе, и смерть. Эта святыня не только больше личности, больше личной морали и личнаго наслажденія; она больше, чѣмъ любая совокупность людей, отвергнувшая ее и противопоставившая себя — ей. Ибо ею, этою святынею, опредѣляется главное, реальное и священное въ человѣкѣ, въ людяхъ, въ человѣчествѣ. И именно въ служеніи ей че-

[1]) Срв. главу первую.

ловѣкъ находитъ послѣднее и главное основаніе для понужденія и пресѣченія.

Съ отпаденіемъ этой святыни, все сводится ко множеству индивидуальныхъ людей, то предающихся взаимному «обижанію» и «насилію», то наслаждающихся взаимнымъ состраданіемъ. Всѣ они суть равные моральные атомы и нѣтъ среди нихъ ни слугъ, ни óргановъ святыни, передъ *нею* отвѣтственныхъ, *ею* уполномоченныхъ, *ее* представляющихъ и за *нее* умирающихъ и карающихъ. Нѣтъ церкви, хранительницы откровенія; нѣтъ родины, живой сокровищницы духа; нѣтъ мудрости и національнаго восхожденія къ ней; нѣтъ красоты, нѣтъ героизма, чести и ихъ живой традиціи; грубое и пошлое насиліе усмотрѣно тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ творится живая тайна политическаго единенія... Людямъ не изъ за чего понуждать и воспитывать другъ друга. Человѣкъ чувствуетъ только свою личную «обиду» и желаніе «отомстить»; и задача его сводится къ тому, чтобы не мстить, а «простить» и «пожалѣть»; и если ему удается любить своихъ обидчиковъ и никого не обижать, то задача его жизни рѣшена. Сентиментальный моралистъ не видитъ, что онъ духовно опустошилъ человѣческую душу и повергъ ее въ состояніе ослѣпленія и пошлости. Онъ не понимаетъ, что человѣкъ значителенъ только въ мѣру своей духовности и что въ мѣру своей бездуховности и противодуховности человѣкъ слѣпъ и пошлъ. Онъ не видитъ того, что духовно пустая душа, отвернувшаяся и насмѣявшаяся, становится религіозно уродливымъ явленіемъ, заслуживающимъ не умиленной жалости, а гнѣва и отрезвленія. Онъ не понимаетъ того, что *чужая пошлость* нисколько не лучше моей собственной и нисколько не заслуживаетъ ни любви, ни поддержки, ни жертвы; что альтруизмъ совсѣмъ не состоитъ въ обслуживаніи чужой пошлости только потому, что она «чужая»; что любовь къ ближнему есть любовь къ его духу и его духовности, а не просто жалость къ его страдающей животности. Онъ проповѣдуетъ любовь и не замѣчаетъ того, что онъ низводитъ и совлекаетъ это великое начало, отрывая его отъ духовности. Ибо «любовь» сентиментальнаго и противодуховнаго гедониста идетъ не отъ духа и не къ духу; она не ставитъ ни себя, ни

любимаго предъ лицо Божіе; это не есть встрѣча въ божественномъ, въ совмѣстномъ испытаніи и увидѣніи Его, во взаимномъ наученіи, ободреніи, воспитаніи, окрыленіи и въ объединеніи двухъ духовныхъ горѣній. Нѣтъ: это есть взаимное разслабленіе во взаимной животной жалости: это безвольное потаканіе сентиментальнаго человѣка, больше всего боящагося, какъ бы ему не причинить ближнему «непріятность»; это безхарактерное, сладостное сочувствіе, одинаково изливающееся и на кроткаго, и на злодѣя, и вредящая обоимъ. Такое противодуховное сostраданіе недостойно человѣка, его духа и его призванія; ибо любовь унизительна и для любимаго, и для любящаго, если она не есть, при всей своей радостной нѣжности, духовная воля къ духовному совершенству любимаго. —

Таково значеніе и таковы послѣдствія *сентиментальнаго нигилизма*, выдвинутаго Л. Н. Толстымъ и его послѣдователями, въ качествѣ единоспасительнаго, моральнаго откровенія.

12.

О міроотвергающей религіи.

Однимъ изъ самыхъ знаменательныхъ послѣдствій всей этой морально-нигилистической установки является то своеобразное *практическое міронепріятіе*, которое служитъ для «непротивляющагося» послѣднимъ и самымъ надежнымъ убѣжищемъ и прикрытіемъ. Это отверженіе внѣшняго міра проистекаетъ, повидимому, изъ моральныхъ основаній, но въ дѣйствительности коренится въ смутной и сбивчивой религіозной концепціи внѣшняго міра.

Моралистъ, какъ уже установлено, ведетъ жизнь, завернувшуюся въ себя и, вслѣдствіе этого, онъ оказывается отвернувшимся ото всего, что не есть его собственная душа,

съ ея, то грѣховными, то добродѣтельными наслажденіями. Понятно, что весь «внѣшній міръ» отходитъ для него на второй планъ и блекнетъ въ своей реальности. Имѣя въ своемъ внутреннемъ мірѣ верховную и единственную цѣнность (добродѣтельную жалость и жалѣющее наслажденіе), моральная душа не цѣнитъ и не культивируетъ центробѣжнаго уклона жизни; ей трудно выйти изъ своей установки и обратиться къ «внѣшнему міру», и, если она бываетъ вынуждена «брать» что нибудь «внѣшнее», то она соглашается на это лишь постольку, поскольку этотъ матеріалъ имѣетъ характеръ умилительный, сентиментальный, идиллическій; все же остальное осуждается, отвергается и обрекается на исключеніе, какъ «безнравственное».

Именно этимъ объясняется то обстоятельство, что у Л. Н. Толстого имѣются два, прямо-противоположныхъ воззрѣнія на «природу» и на «человѣческое общество», — на эти двѣ великія части «внѣшняго міра».

Согласно *первому* воззрѣнію, природа божественна и благодатна. Она создана Богомъ[1]) ; она связана съ нимъ настолько, что *ея* законъ есть Его законъ, такъ что религія устанавливаетъ связь человѣка не только съ Богомъ (первопричиной), но и съ «вѣчнымъ, безконечнымъ міромъ», отъ него происшедшимъ [2]). Воля Бога не только не расходится съ «вѣчными, неизмѣнными» законами природы, но прямо совпадаетъ съ ними[3]): исполненіе этихъ законовъ есть исполненіе Его воли. Этотъ міръ движимъ любовью; и даже животныя живутъ въ немъ мирно[4]) и не обижаютъ другъ друга. Понятно, что и плоть человѣка, созданная Богомъ [5]) и вводящая его въ составъ внѣшней природы, не осуждается, а пріемлется: человѣку данъ «законъ труда» и «законъ рожденія дѣтей»[6]), — законъ «вѣчный, неизмѣнный», — это «законъ Бога, воля Бога», пославшаго въ міръ[7]); и жен-

---

[1]) Срв. „Религія и нравственность". XIII. 197.

[2]) „Религія и нравственность". XIII. 201. 208.

[3]) Срв. „законъ Бога или природы". „Такъ что же намъ дѣлать". XI. 371 и др.

[4]) „Законъ насилія". 129.

[5]) „начало вещественности — Онъ же". „Разныя мысли". XIII. 534.

[6]) „Женщинамъ". XI. 394.

[7]) „Женщинамъ". XI. 397-401.

щина, рождая дѣтей, не грѣшитъ, а «служитъ Богу»[1]). Связь съ природой признается прямымъ условіемъ счастія и добродѣтели[2]); трудовое одолѣніе ея стихіи является первой и несомнѣнной «обязанностью человѣка»[3]); единеніе людей другъ съ другомъ объявляется высшимъ благомъ, «доступнымъ людямъ» «въ нашемъ мірѣ.»[4]).

Этому идиллическому воззрѣнію на внѣшній міръ, по которому все покоится на любви, и «насиліе» просто *не нужно*,—противостоитъ *второе*, обратное пониманіе. Согласно ему, «внѣшній міръ есть міръ розни, вражды и эгоизма»[5]); онъ «лежитъ во злѣ и соблазнахъ»[6]); въ немъ царитъ «неотразимый» «законъ борьбы за существованіе и переживаніе способнѣйшаго»; этотъ законъ «руководитъ жизнью всего органическаго міра, а потому и человѣка, разсматриваемаго, какъ животное»[7]) это — «вѣчный для всего живого» «законъ эволюціи», который въ то же время «противенъ закону нравственности»[8]). Моралистъ не пріемлетъ этого міра розни, состязанія и конкурренціи; этотъ міръ живетъ внѣ морали и противъ морали, движимый естественнымъ, жаднымъ, безжалостнымъ, безстыднымъ инстинктомъ, который ищетъ наслажденія въ грѣхѣ и окаянно грѣхомъ наслаждается. Какъ бы человѣкъ ни разукрашивалъ эту рознь и этотъ грѣхъ, — «борьба всегда останется борьбой, т. е. дѣятельностью, въ корнѣ исключающей возможность признаваемой нами христіанской нравственности»[9]). И потому всѣ формы и разновидности этой борьбы людей другъ съ другомъ предосудительны и запретны: и хозяйственная конкурренція, развивающая технику и матеріальную культуру[10]); и борьба, возгорающаяся изъ за половой

---

[1]) тамъ же. 403.

[2]) „Въ чемъ счастье". XI. 205-207.

[3]) „Такъ что же намъ дѣлать". XI. 370-371.

[4]) „Что такое искусство". XIII. 442.

[5]) Кругъ чтенія. II. 18—21.

[6]) „Предисловіе къ сборнику". XI. 410.

[7]) „Религія и нравственность" XIII. 214.

[8]) Тамъ же. 215. 216.

[9]) „Религія и нравственность". XIII. 216—217.

[10]) Ея „полезность" подобна полезности „пожара", послѣ котораго „можно погрѣться и закурить головешкой трубку". „Такъ что же намъ

любви; и общественно-политическая борьба за право и за власть.

Именно это воззрѣніе на внѣшній міръ, какъ на среду глубоко противоморальную, ведетъ къ проповѣди *аскетизма*, *опрощенія* и *непротивленія*.

Моралистъ есть существо, испуганное и подавленное непомѣрною, навязчивою, претенціозною реальностью своего «тѣла» и его инстинктивныхъ влеченій. Эти влеченія онъ переживаетъ, какъ направленныя во внѣшній міръ, какъ наступательныя, нападающія: начиная отъ борьбы за пищу и кровъ, за собственность, богатство и власть, и кончая агрессивностью полового инстинкта и его борьбою за обладаніе. Все это влечетъ къ «насилію»; все это ставитъ на «путь діавола» и тянетъ къ смертному грѣху; все это будитъ въ человѣкѣ его «животную личность» и превращаетъ его въ жестокаго звѣря; все это идетъ отъ «внѣшняго міра» и тянетъ «во внѣшній міръ»; все это должно быть сведено къ минимуму и, въ идеалѣ, совсѣмъ подавлено.

Такъ, въ природѣ разлито нѣкое, съ моралью несчитающееся, сладострастіе, не только вчужѣ безпокоющее человѣка, но живущее въ немъ самомъ и то и дѣло возстающее въ его душѣ въ видѣ «грѣховной похоти». Эту грѣховную похоть моралистъ воспринимаетъ въ самомъ себѣ, какъ начало *зла*, какъ вѣчно и ненасытно шевелящагося въ душѣ врага добродѣтели. Понятно, что моральный законъ категорически требуетъ его подавленія. Предаваться этой «похоти» — «недостойно человѣка»[1]), «унизительно»[2]), постыдно и грѣшно: «добродѣтель» требуетъ, чтобы человѣкъ жалѣлъ человѣка, а не велъ его ко грѣху черезъ стыдъ и боль, наслаждаясь его страданіями. Добродѣтель требуетъ «цѣломудрія», «полнаго цѣломудрія[3]); вступленіе въ бракъ «не можетъ содѣйствовать» «служенію Богу и ближнему» [4]) и «плотская любовь», — это «служеніе себѣ» самому[5]), —

дѣлать". XI. 343. Срв. „Недѣланіе". XI. 612. „Сказка объ Иванѣ дуракѣ". XI. 134—135.

[1]) „Послѣсловіе къ Крейцеровой Сонатѣ." XII. 434. 435. 436.

[2]) Тамъ же. 433.

[3]) Тамъ же. 436. 440. 441.

[4]) Тамъ же. 440.

[5]) Тамъ же. 440.

должна быть замѣнена «чистыми отношеніями сестры и брата» [1]); пусть прекратится отъ этого родъ человѣческій — люди все равно уже свыклись съ этой идеей, одни въ порядкѣ религіознаго вѣрованія, другіе въ порядкѣ научнаго прогноза[2]). Рожденіе дѣтей было бы допустимо для сострадательнаго моралиста развѣ только въ томъ случаѣ, если бы онъ увидѣлъ, что «всѣ существующія жизни дѣтей уже обезпечены» .. [3])

Аскетически отвергая въ самомъ себѣ начало «плоти» и «инстинкта», какъ начало «внѣшнее», «противодуховное», «насильственное» и злое, моралистъ категорически требуетъ, чтобы человѣкъ какъ можно меньше предавался своей тѣлесности, чтобы онъ свелъ ея потребности къ самому необходимому и вложилъ всю свою тѣлесную энергію въ единственный, достойный человѣка, морально-честный и почетный[4]), никого не обижающій и не эксплуатирующій физическій трудъ[5]). Трудится только тотъ, кто работаетъ физически; всякій иной, «умственный» трудъ — есть мнимый: это пустословіе и обманъ[6]). Чтобы быть морально на высотѣ, человѣкъ долженъ забыть всякую распущенность и прикрывающіе ее обманы; онъ долженъ *упростить жизнь* и *опроститься*. Упростить жизнь надо и внутренно и внѣшне, настолько, чтобы совсѣмъ не возникали ни потребности, ни отношенія, уводящія человѣка въ «міръ насилія». Надо упростить культуру, общественную организацію, хозяйство, обстановку, одежду и столъ, исключая и вытравляя отовсюду элементъ *внѣшняго насилія* и *пользованія чужимъ трудомъ:* надо упразднить собственность на землю; наемъ и

---

[1]) Тамъ же. 444.

[2]) Тамъ же. 436—437. 440.

[3]) Срв. „Послѣсловіе къ Крейцеровой Сонатѣ". XII. 441. „Воскресеніе". XIV. 413. Нельзя не отмѣтить противорѣчивость этой оговорки: развѣ „всеобщая обезпеченность" сдѣлала бы „животную похоть", какъ таковую, менѣе „унизительной"?...

[4]) Срв. преклоненіе Толстого передъ послѣдствіями физическаго труда: дурнымъ запахомъ, мозолями на рукахъ, и даже появленіемъ насѣкомыхъ на человѣкѣ, какъ признакомъ состоявшагося опрощенія; напр.; „Сказка объ Иванѣ дуракѣ". Гл. III. IV. XII. и др.

[5]) „Такъ что же намъ дѣлать." XI. 301. 370—371 и мн. др.

[6]) Срв. напр. „Сказка объ Иванѣ дуракѣ" XI. 143—145, гл. XII.

аренду; досугъ, необходимый для духовнаго творчества; власть и законы; половую любовь и роскошь; фабричное производство и деньги; охоту и мясояденіе; вмѣшательство въ чужую жизнь и армію; словомъ все то, что навязываетъ человѣку «внѣшній» — природный и общественный міръ. Надо опуститься на тотъ уровень первобытной простоты, который «доступенъ всѣмъ людямъ всего міра»[1]), такъ, чтобы всѣ дѣлали только то, что *всѣ* могутъ дѣлать, и всякій обслуживалъ бы самъ себя[2]), не одолжаясь у другихъ и не мѣшая имъ дѣлать, что хотятъ.

Именно въ связи съ этимъ міроотверженіемъ выростаетъ и требованіе воздерживаться отъ активной, пресѣкающей борьбы со зломъ: внѣшній міръ лежитъ во злѣ и въ познаніи его человѣкъ крайне ограниченъ; поэтому онъ долженъ послѣдовательно извлечь изъ него свою волю, предоставляя совершаться неизбѣжному.

«Вопросъ о томъ», пишетъ Л. Н. Толстой, «что́ я долженъ дѣлать для противодѣйствія совершаемому на моихъ глазахъ насилію, основывается все на томъ же грубомъ суевѣріи о возможности для человѣка не только знать будущее, но и устраивать его по своей волѣ. Для человѣка, свободнаго отъ этого суевѣрія, вопроса этого нѣтъ и не можетъ быть»[3]): «полезно ли, не полезно ли, вредно ли, безвредно будетъ употребленіе насилій или претерпѣніе зла, — я не знаю и никто не знаетъ» ...[4]) Положимъ, что «злодѣй занесъ ножъ надъ своей жертвой, у меня въ рукѣ пистолетъ, я убью его; но вѣдь я не знаю и никакъ не могу знать, совершилъ ли бы или не совершилъ бы занесшій ножъ свое намѣреніе. Онъ могъ бы не совершить своего злого намѣренія, я же навѣрное совершу свое злое дѣло» ...[5]) Что бы ни происходило во внѣшней общественной жизни, человѣку надо помнить, что каждый управляетъ собою и только собою[6]); надо помнить это и самому не грѣшить; а о послѣд-

---

[1]) „Что такое искусство.“ XIII. 423. 449.

[2]) „Я долженъ какъ можно меньше пользоваться работой другихъ и какъ можно больше самъ работать“. „Такъ что же намъ дѣлать.“ XI. 301.

[3]) „Законъ насилія.“ 137.

[4]) Тамъ же. 173.

[5]) „Законъ насилія“. 138; срв. „Царство Божіе“. 14.

[6]) Кругъ чтенія II. 18—21, III. 14. Срв. „Законъ насилія“. 152.

ствіяхъ не думать[1]), ибо они никогда не могутъ быть намъ доступны [2]).

Такова концепція внѣшняго міра у графа Толстого, во всѣхъ ея послѣдствіяхъ. Онъ созерцаетъ міръ, или какъ богоустроенную идиллію и тогда отвергаетъ принужденіе, какъ абсолютно ненужное; или же онъ созерцаетъ міръ, какъ нѣкое царство страстей, грѣха и лжи, въ которомъ принужденіе, можетъ быть, было бы и нужно, и цѣлесообразно [3]), но отъ котораго человѣкъ долженъ именно вслѣдствіе этого отвернуться, съ тѣмъ, чтобы не участвовать въ его жизни. Оба эти истолкованія внѣшняго міра связаны однимъ: отверженіемъ «насилія»; и, психологически говоря, оба они, можетъ быть, прямо выростаютъ изъ моральной потребности отвергнуть его. «Насиліе» ненужно, если міръ со всѣми его законами благодатно изошелъ отъ Бога; «насиліе» есть недопустимый грѣхъ, если міръ лежитъ во злѣ. Сентиментальный моралистъ то утѣшаетъ себя космической идилліей, то бѣжитъ отъ міра, предоставляя его своей судьбѣ. Однако онъ ищетъ успокоенія и въ бѣгствѣ; и, обосновывая правоту этого бѣгства, какъ бы въ огражденіе своей пассивной добродѣтели и своего внутренняго наслажденія, прикрывается и обороняется ссылкою на «волю Божію».

Согласно этимъ успокоительнымъ указаніямъ, «внѣшній міръ», хотя и лежитъ «во злѣ и соблазнахъ», хотя и правится безнравственнымъ закономъ борьбы, — тѣмъ не менѣе вѣдается и «Божіей волей». Она состоитъ въ томъ, чтобы люди жалѣли другъ друга [4]) и не думали о томъ, что̀ изъ этого выйдетъ. Надо самому «слѣдовать только тѣмъ указаніямъ разума и любви, которыя Онъ вложилъ въ меня для исполненія Его воли» [5]) и предоставить послѣдствія такого дѣланія на Божіе усмотрѣніе: ибо эти послѣдствія суть «дѣло Божіе»[6]). Это отъ Бога устроено такъ, что каж-

---

[1]) Законъ насилія. 122. Кругъ чтенія. II. 56—59.

[2]) Кругъ чтенія. II. 18—21.

[3]) Срв. интересныя оговорки, съ отвращеніемъ допускающія возможность цѣлесообразности „насилія“: „Законъ насилія“. 80. 161. Кругъ чтенія. I. 238—240. II. 73. 163. „Царство Божіе“. 66.

[4]) Кругъ чтенія II. 56—59.

[5]) „Недѣланіе“. XI. 613.

[6]) Кругъ чтенія. II. 21—59.

дый человѣкъ отвѣчаетъ только за себя и что никто не имѣетъ ни «права», ни «возможности устраивать жизнь другихъ людей»[1]; «дѣло каждаго устраивать, блюсти только свою жизнь»[2]; и потому при видѣ злодѣйства человѣкъ долженъ «ничего не дѣлать»[3]), предоставляя согрѣшившему «каяться или не каяться, исправляться или не исправляться»[4]), не мѣшая и не вторгаясь въ его внутренній міръ, въ эту сферу Божьяго вѣдѣнія. Такое вторженіе, такое «выхожденіе за предѣлы своего существа» означало бы попытку присвоить себѣ Божіи права, узурпировать Божію власть, «святотатственно» замѣстить волю Божію, какъ яко бы недостаточную[5]); но такая попытка всегда равносильна «отрицанію Бога»[6]). Поэтому все, что я могу сдѣлать въ защиту убиваемаго ближняго — это предложить злодѣю удовлетвориться убіеніемъ меня[7]); если же онъ не заинтересуется моимъ предложеніемъ и предпочтетъ убить свою жертву, то мнѣ остается усмотрѣть въ этомъ «волю Божію»....

Таково *практическое міронепріятіе*, къ которому приходитъ Л. Н. Толстой, отправляясь отъ своей сентиментальной морали, двигаясь впередъ со всею своею нигилистическою прямолинейностью и не замѣчая ни затрудненій, ни противорѣчій. Близорукій и мнительный, моральный судъ вламывается въ самую сущность живого міровоспріятія, судитъ, критикуетъ и отвергаетъ, не давая ни испытать, ни увидѣть, ни осмыслить; не позволяя ни зародиться, ни расцвѣсти иному, не специфически-моральному, — религіозному, или научному, или духовно-нравственному, — испытанію и увидѣнію. И вотъ, *духовный* нигилизмъ восполняется столь же нигилистическимъ отношеніемъ къ *инстинкту*, къ чувственной любви и дѣторожденію. Моралистъ учитъ относиться къ жизни инстинкта, къ его живой тайнѣ, къ его здоровой и духовно-значительной глубинѣ, къ святынѣ

[1]) „Законъ насилія". 152.

[2]) Тамъ же.

[3]) Подлинныя слова Толстого: Кругъ чтенія II. 14.

[4]) Тамъ же.

[5]) Кругъ чтенія. II. 18—21.

[6]) Тамъ же.

[7]) Срв. „Законъ насилія". 138. Кругъ Чтенія. II. 162-165. III. 101-102.

брака, отцовства и материнства — съ тѣмъ же отрицаніемъ, какъ и къ жизни духа. Жалость, отвернувшаяся отъ духа и изнемогшая при видѣ чужого страданія, отвергаетъ и основную *силу жизни*, какъ грѣховную и злую: ибо она усматриваетъ нѣкую «безжалостность» въ природѣ и въ инстинктѣ, не усматривая его таинственной мощи и его удобопревратимости въ духовное благо. Вѣрный себѣ, сентиментальный моралистъ требуетъ отъ «природы» того, чего она дать не можетъ; и не хочетъ, и не можетъ взять отъ нея то, что составляетъ ея богатство и глубину. И, так какъ онъ привыкъ измѣрять всякое совершенство моральнымъ мѣриломъ и усматривать вѣяніе божественнаго только въ жалости, то ему остается осудить «внѣшній міръ» и *освободить себя отъ волевого участія въ немъ*. Да и что же другое могла бы сказать «добродѣтель», не усматривающая божественнаго ни въ чемъ, кромѣ самой себя? Если тяга во «внѣшній міръ» есть тяга къ насилію, уводящая отъ добродѣтели, то этимъ уже произнесенъ приговоръ не только «внѣшнему міру», который вовлекаетъ душу въ грѣхъ, но и тому существу, которое влечется къ насилію. И отсюда неизбѣжное требованіе: отвернуться отъ «внѣшняго міра», и постольку, поскольку онъ внѣ человѣка, и постольку, поскольку онъ скрытъ въ самомъ человѣкѣ, хотя бы для этого пришлось низвести человѣка до уровня первобытнаго варварства, духовной слѣпоты, физической нечистоплотности и повальнаго вымиранія.

Если внѣшній міръ «лежитъ во злѣ» и «вѣчный», «неотразимый» законъ, правящій имъ, «безнравственъ», — то не слѣдуетъ ли, въ самомъ дѣлѣ, отвернуться и бѣжать отъ міра, спасаясь? И вотъ, моралистъ освобождаетъ человѣка отъ призванія участвовать въ великомъ процессѣ природнаго просвѣтленія и въ великомъ историческомъ боѣ между добромъ и зломъ; онъ избавляетъ его отъ заданія найти свое творчески-побораюющее мѣсто въ мірѣ вещей и людей; онъ снимаетъ съ него обязанность участвовать въ несеніи бремени мірозданія; онъ даетъ ему въ руки упрощенный трафаретъ для суда надъ міромъ и ставитъ его передъ дилеммой: «или идиллія, или бѣгство»; и этимъ онъ научаетъ его морализирующему верхоглядству и безотвѣтственному

духовному дезертирству. И, наставляя человѣка къ такой мнимой мудрости и праведности, онъ повидимому совсѣмъ не отдаетъ себѣ отчета въ томъ, что его ученіе насаждаетъ въ душахъ противорелигіозное высокомѣріе и ослѣпленіе.

Именно это отсутствіе вѣрнаго религіознаго самосознанія и позволяетъ ему прикрывать свое слѣпое бѣгство ссылкою на «волю Божію». Въ самомъ дѣлѣ, если міръ созданъ Богомъ, то почему же онъ «золъ» и «безнравственъ»? А если онъ «безнравственъ» и «золъ», то какъ же можетъ онъ находиться въ «волѣ Божіей»? Если міръ созданъ Богомъ, то какое право имѣетъ человѣкъ призывать къ міроотверженію? А если онъ бѣжитъ отъ міра, какъ управляемаго безбожнымъ закономъ борьбы, то откуда же эти успокоительныя ссылки на волю Божію, правящую міромъ?

Однако сентиментальный моралистъ не считается съ этимъ и выдвигаетъ идею «воли Божіей» каждый разъ, какъ ему необходимо прикрыть свое собственное морализирующее безволіе. Волевое участіе человѣка въ несеніи бремени мірозданія онъ объявляетъ «грубымъ суевѣріемъ»; «истинная» же вѣра состоитъ въ томъ, чтобы отнести все, безпокоющее его душу, «внѣшнее» общественное зло — къ волѣ Божіей. Эта «истинная» вѣра утверждаетъ, что всякая неуговоримая злоба и всѣ ея злодѣйскія проявленія — посланы Богомъ, и что всякая попытка пресѣчь эти злодѣйства была бы сущимъ святотатствомъ. Если принять это ученіе, то окажется, что Богъ «хочетъ» не только того, чтобы всѣ люди любили и жалѣли другъ друга, но еще и того, чтобы очень многіе люди, не поддаваясь на жалостливые уговоры другихъ, свирѣпствовали и злодѣйствовали, физически насилуя и убивая добродѣтельныхъ и духовно растлѣвая слабохарактерныхъ и дѣтей; и, далѣе, окажется, что «Богъ» совершенно «не хочетъ» того, чтобы дѣятельность этихъ свирѣпыхъ негодяевъ встрѣчала организованный отпоръ и пресѣченіе. Уговаривать злодѣевъ «Богъ» позволяетъ[1]); расширять объемъ ихъ злодѣйства предложеніемъ себя въ жертвы — «Богъ» то же разрѣшаетъ; но, если кто нибудь, вмѣсто того, чтобы предоставлять злодѣямъ все новыя беззащитныя жертвы и отдавать имъ младенцевъ въ ду-

---

[1]) Срв. особенно Кругъ чтенія II. 162—165. III. 101.

ховное растлѣніе, вознегодуетъ и захочетъ пресѣчь ихъ неуговоримое злодѣйство, — то Богъ осудитъ это, какъ кощунство и безбожіе. Когда злодѣй обижаетъ незлодѣя и развращаетъ душу ребенка, то это означаетъ, что такъ «угодно Богу»; но когда незлодѣй захочетъ помѣшать въ этомъ злодѣю, — то это «Богу не угодно». «Воля Божія» состоитъ въ томъ, чтобы *никто не обижалъ злодѣевъ, когда они обижаютъ незлодѣевъ;* ибо «по Его волѣ» всѣ дѣти, всѣ слабохарактерные, всѣ добрые люди отданы въ непререкаемую и безспорную добычу растлителямъ и злодѣямъ, свирѣпость которыхъ остается неприкосновенною святынею для всѣхъ остальныхъ людей. И тотъ, кто этого не понимаетъ, или не соглашается съ такимъ толкованіемъ, и «беретъ мечъ», предпочитая лучше погибнуть самому «отъ меча», чѣмъ предательски соучаствовать въ торжествѣ зла, тотъ объявляется безнравственнымъ и безрелигіознымъ человѣкомъ, злодѣемъ, не вѣрующимъ въ Бога[1]).

Прикрывая свое сентиментальное безволіе и свой близорукій нигилизмъ такимъ чудовищнымъ религіознымъ построеніемъ, приписывающимъ Богу волю ко злу и къ свободѣ злодѣянія, моралисты повидимому не замѣчаютъ, какъ все это обывательское богословствованіе и морализированіе приводитъ ихъ къ цѣлому гнѣзду религіозныхъ противорѣчій и нравственно-фальшивыхъ положеній. Такъ, съ одной стороны, Богъ есть «любовь» и хочетъ отъ людей взаимнаго «состраданія» и «единенія»; съ другой стороны, онъ хочетъ злодѣйства, свободы и безнаказанности для злодѣевъ. Съ одной стороны, только добро соотвѣтствуетъ волѣ Божіей и человѣческая воля получаетъ недостижимый для нея идеалъ моральнаго совершенства; съ другой стороны, *все*, что совершается, совершается по волѣ Божіей, и злодѣй, злодѣйствуя по Его волѣ, не имѣетъ никакихъ основаній воздерживаться отъ своихъ злодѣяній, но всегда можетъ прикрыть ихъ тою же ссылкою, которою моралистъ прикрываетъ свое безволіе. Съ одной стороны, человѣкъ долженъ принять волю Божію, какъ свою («совѣсть», «состраданіе»), и исполнять ее въ жизни; съ другой стороны, человѣкъ обязанъ извлечь свою волю изъ той сферы («внѣшній міръ», «чужая

[1]) **„Законъ насилія“. 80. 129. 134. 143. 147. Кругъ чтенія. II. 18—21**

свобода»), гдѣ начинается «воля Божія». Но это означаетъ, что все ученіе о соотношеніи Божіей воли и человѣческой воли становится жертвою противорѣчія и произвола. Сентиментальный моралистъ то «пріемлетъ» волю Божію, когда это пріятіе ведетъ его къ пассивному наслажденію жалостью; то не «пріемлетъ» ее, когда это пріятіе повело бы его къ героическому волевому служенію. Это объясняется тѣмъ, что онъ обращается къ Богу, Его дарамъ и исходящимъ отъ Него испытаніямъ и заданіямъ — не «всею душою, и не всѣмъ помышленіемъ, и не всею крѣпостью», а только сентиментальностью своего, ищущаго наслажденія и безвольнаго «сердца». Именно поэтому онъ оказывается религіозно-слѣпымъ въ обращеніи къ «внѣшнему міру», съ его таинственной сложностью, съ его трагедіей разъединенія и волевыми заданіями, съ его сущностью, не сводимою ни къ идилліи, ни къ богопротивному окаянству. Религіозный опытъ моралиста — бездуховенъ, безволенъ, односторогенъ и скуденъ; его «религіозное ученіе» есть порожденіе самодовольнаго разсудка, пытающагося извлечь божественное откровеніе изъ безпредметно умиленной жалостливости. Вся религія его есть не что иное, какъ *мораль состраданія.* Но эта мораль и ея сострадающій подходъ даетъ человѣку *не опытъ Божьяго совершенства*, а только *опытъ человѣческаго состраданія:* она видитъ мучающагося человѣка и сводитъ все откровеніе къ сочувствію этой мукѣ. Но это значитъ, что онъ воспринялъ не человѣка черезъ Бога, а *осмыслилъ Бога, черезъ человѣка;* и не человѣка освѣтилъ лучомъ любви къ Богу, а *воспріятіе Бога затемнилъ состраданіемъ* къ мучающимся людямъ; именно поэтому онъ нашелъ страдающаго человѣка, но не нашелъ ни *его* отношенія къ Богу, ни *своего* отношенія къ Богу, ни отношенія Бога къ нему, страдающему, и къ себѣ, безвольно и сладостно жалѣющему. И все это недоразумѣніе онъ попытался выдать за ученіе Христа[1]).

[1]) Срв. напр. „О переписи въ Москвѣ". XI. 221: „Въ Евангеліи съ поразительной грубостью, но за то съ опредѣленностью и ясностью для всѣхъ выражена мысль, что отношеніе людей къ нищетѣ, страданіямъ людскимъ есть корень, основа всего"; срв. „Законъ насилія." 54. 108. 109. 173 и др.; срв. изображеніе „заповѣди непротивленія злу насиліемъ", какъ самой „благой вѣсти Царства Божія". „Царство Божіе." 102. 34.

Если это религія, то религія, связующая не человѣка съ Богомъ, а человѣка съ человѣкомъ [1]), и, притомъ, связующая невѣрно и некрѣпко: не духъ съ духомъ передъ лицомъ Божіимъ, а душу съ душою передъ лицомъ земного мученія; эта связь творится не всею душою и не волею, а лишь аффектомъ внутренняго умиленія; она слагается во взаимномъ сочувствіи къ тягостямъ личной жизни, но распадается въ безвольномъ отверженіи *общаго* бремени при первомъ же дуновеніи подлиннаго зла. Настоящая религія начинаетъ отъ Бога и идетъ къ міропріятію; а это ученіе начинаетъ отъ человѣка и идетъ къ міроотверженію. Настоящая религія пріемлетъ міръ волею, но цѣльно не пріемлетъ возстающаго въ немъ зла, и потому ведетъ съ нимъ волевую, героическую борьбу; а это ученіе не видитъ міра изъ за гнѣздящагося въ немъ зла и потому отвертывается и отъ зла, и отъ міра, и отъ волевой борьбы съ нимъ. Настоящая религія есть творческое горѣніе о добрѣ, т. е. о духѣ и любви; а это ученіе утверждается, какъ практическое безразличіе къ работѣ зла въ мірѣ, къ духовности человѣка и къ ея судьбамъ на землѣ. Настоящая религія пріемлетъ бремя міра, какъ бремя Божіе въ мірѣ; а это ученіе отвергаетъ бремя міра и не постигаетъ того, что это міроотверженіе таитъ въ себѣ богонепріятіе...

Таковы религіозныя основы этой сентиментальной морали. Послѣднее слово ея есть *религіозное безволіе* и *духовное безразличіе;* и въ этомъ безволіи и безразличіи она утрачиваетъ предметность и силу религіозной любви, и не постигаетъ ни ея земныхъ заданій и путей, ни ея видоизмѣненій и достиженій въ мірѣ.

---

[1]) Срв. „Что такое искусство." XIII. 442: „Назначеніе человѣка есть благо; высшее же въ нашемъ мірѣ, доступное людямъ благо жизни достигается единеніемъ ихъ между собой".

13.

Общія основы.

Послѣ всего раскрытаго и установленнаго врядъ ли у непредубѣжденнаго изслѣдователя можетъ остаться сомнѣніе въ необходимости обновленной и углубленной постановки всей проблемы внѣшняго понужденія. Вѣрный отвѣтъ возможенъ только тогда, если вѣрно поставленъ вопросъ; а вѣрная постановка вопроса требуетъ отъ вопрошающаго — вѣрнаго и свободнаго напряженія *всѣхъ* силъ души и духа, и, прежде всего, *духовно зрячей любви* и *религіозно напряженной воли*. Есть душевные уклады, которые совсѣмъ неспособны къ такому вѣрному напряженію; но именно поэтому людямъ такого уклада разумнѣе и честнѣе признавать свое безсиліе и скромно молчать, не участвуя въ обсужденіи этой проблемы. Когда *нравственно - благородная душа ищетъ въ своей любви — религіозно-вѣрнаго, волевого отвѣта на буйный напоръ извнѣ идущаго зла*[1], то люди робкіе, неискренніе, безразличные, безрелигіозные, настроенные нигилистически или релятивистически («все относительно и условно»), безвольные, сентиментальные, міра непріемлющіе, зла невидящіе — могутъ только мѣшать этому исканію, путая, искажая и уводя его на ложные пути.

Вопросъ о допустимости внѣшняго понужденія и пресѣченія ставится правильно только тогда, если онъ ставится *отъ лица живого добра,* исторически борющагося въ исторіи человѣчества съ *живою стихіею зла.* Допустимо ли, чтобы въ этой борьбѣ представители подлиннаго живого добра психически понуждали слабыхъ людей и физически понуждали и пресѣкали дѣятельность злыхъ, воздѣйствуя на ихъ злодѣйствующія души и злотворящія тѣла, и, если допу-

[1]) См. главу восьмую и девятую.

стимо, то въ какихъ предѣлахъ, при какихъ условіяхъ и въ какихъ формахъ? Самая сущность этого вопроса уже предрѣшаетъ и предусматриваетъ источникъ, направленіе и цѣль этого воздѣйствія: оно должно проистекать изъ подлинной *воли къ добру;* оно должно быть направлено само и направлять принуждаемаго *къ подлинному добру;* оно должно имѣть цѣлью *укрѣпленіе и осуществленіе добра* въ душахъ. Это необходимый уровень изслѣдованія, ниже котораго весь вопросъ утрачиваетъ свой философскій интересъ и свое жизненное значеніе; ибо не сто́итъ спрашивать о томъ, что́ именно позволительно злодѣю, желающему злодѣйски подвигнуть чужую душу къ злодѣяніямъ: ему *ничто* не позволительно; онъ это знаетъ; и потому, не спрашивая, самъ позволяетъ себѣ *все.* Весь вопросъ ставится *не* отъ лица злодѣя, а отъ лица того, кто любитъ добро, и цѣльно, искренно служитъ ему.

Но именно поэтому безсмысленны и духовно мертвы всѣ и всякія попытки отвлечь этотъ вопросъ отъ вопрошающаго субъекта, отъ его заданій и намѣреній, — попытки формально «уравнять» добро и зло, благороднаго борца и злодѣя въ обсужденіи ихъ «правъ» на понужденіе и пресѣченіе. Эти попытки, обычно исходящія (помимо сентиментальныхъ людей) отъ трусливыхъ индифферентовъ, нигилистовъ или безстыдныхъ софистовъ, сводятся къ отрѣшенію *способа воздѣйствія* отъ его душевнаго *источника,* отъ его *направленія* и его *цѣли,* и, далѣе, къ «осужденію» этого способа, какъ такового. «Не все ли равно, *кто* угрожаетъ, *чѣмъ, кому* и *во имя чего* — если угроза на лицо? Угрожать при всѣхъ условіяхъ негуманно». Или, иначе: «Не все ли равно, *кто* заключаетъ въ тюрьму и казнитъ, *кого и во имя чего,* — если заключеніе и казнь на лицо? Гуманность не мирится съ тюрьмами и казнями». При этомъ обычно подобныя утвержденія произносятся тономъ, недопускающимъ возраженій, такъ, какъ если бы дѣло сводилось къ провозглашенію нѣкой непререкаемой моральной аксіомы, побѣждающей уже одною своею произнесенностью. На самомъ же дѣлѣ эта мнимая аксіома является порожденіемъ не живого духовнаго и нравственнаго опыта, а, въ лучшемъ случаѣ, — невѣжественнаго разсудка, пытающагося мо-

рально расцѣнивать *внѣшнее*, какъ таковое, по его *формально-отвлеченнымъ* признакамъ, какъ таковымъ[1]). Добро и зло въ дѣйствительности *не* равноцѣнны и *не* равноправны; и точно также *не* равноцѣнны и *не* равноправны ихъ живые носители, осуществители и слуги. Называть того, кто пресѣкаетъ злодѣйство, «насильникомъ» — можно только отъ слѣпоты или отъ лицемѣрія; осуждать «наравнѣ» казнь злодѣя и убіеніе праведнаго мученика — можно только отъ лицемѣрія или отъ слѣпоты. Только для лицемѣра или слѣпца равноправны Георгій Побѣдоносецъ и закалаемый имъ драконъ; только лицемѣръ или слѣпецъ могутъ при видѣ этого подвига «держать нейтралитетъ», и взывать къ «гуманности», ограждая себя и выжидая.

Именно *природою самого добра* опредѣляется и *вопросъ* о допустимости физическаго понужденія и пресѣченія, и *отвѣтъ* на него; ибо живое добро (живущее въ своихъ носителяхъ, осуществителяхъ и слугахъ) есть подлинный источникъ, направленіе и цѣль понужденія и пресѣченія, направленнаго противъ злодѣевъ.

По самой природѣ своей, добро и зло имѣютъ душевно-духовную природу и «мѣстонахожденіемъ» ихъ является человѣческая душа[2]). Поэтому *борьба со зломъ* есть процессъ *душевно-духовный;* побѣждаетъ зло тотъ, кто превращаетъ его въ добро, т. е. *изъ глубины преображаетъ духовную слѣпоту въ духовную зрячесть, а силу каменѣющей ненависти въ благодатность пріемлющей любви* [3]). Въ этомъ основная сущность борьбы со зломъ и побѣды надъ нимъ; и потому всякая мѣра, направленная противъ зла, должна *въ конечномъ счетѣ служить именно этой цѣли*, получая отъ нея смыслъ и значеніе. Вотъ почему физическое понужденіе и пресѣченіе никогда не были и не будутъ *самодовлѣющимъ* средствомъ въ этой борьбѣ: тотъ, кто, лишая злодѣя свободы или жизни, думаетъ, что въ этомъ «главное» и что бóльшаго и не нужно, — тотъ не понимаетъ ни природы добра и зла, ни борьбы съ ними; онъ не видитъ ничего, кромѣ внѣшнихъ симптомовъ болѣзни и направляетъ свою энер-

[1]) См. главы третью и шестую.

[2]) См. главу третью.

[3]) Тамъ же.

гію мимо самого недуга; и дѣятельность его, при своей поверхностной полезности, можетъ оказаться вредною по существу. Физическое понужденіе и пресѣченіе пріобрѣтаютъ все свое значеніе лишь въ системѣ вѣрно направленнаго соціальнаго воспитанія, *соблюдающаго законы духа и любви.*

Далѣе, добро и зло, являясь, по существу, душевно-духовными величинами, живутъ *въ человѣкѣ* и осуществляются именно человѣкомъ, а потому вступаютъ черезъ него *въ міръ тѣла и матеріи.* Понятно, что еслибы человѣкъ былъ существомъ *чисто духовнымъ и вполнѣ безтѣлеснымъ,* то борьба со зломъ ограничивалась бы душевно-духовными усиліями и свершеніями, и тогда физическое воздѣйствіе незлодѣя на злодѣя было бы невозможно; но въ дѣйствительности міръ устроенъ иначе и оно вполнѣ *возможно.* Точно также, если бы человѣкъ переживалъ зло одною душою и, обладая тѣломъ, былъ бы лишенъ возможности проявить зло тѣлесно и излить его во внѣшнемъ поступкѣ; или, если бы душа и тѣло человѣка не были связаны отъ природы въ живое, органически-символическое соединеніе, и не «передавали» бы непосредственно другъ другу свои состоянія и измѣненія, то физическое пресѣченіе и понужденіе отпали бы, какъ *ненужныя* и *безсмысленныя;* однако на самомъ дѣлѣ человѣкъ устроенъ иначе: онъ фактически изливаетъ внутреннее зло *во внѣшніе поступки* и фактически его тѣло *передаетъ* его душѣ чужой протестъ противъ его злого поступка. Напротивъ, если бы человѣкъ былъ существомъ *чисто тѣлеснымъ,* лишеннымъ души и духа, то физическое понужденіе и пресѣченіе оказались бы единственнымъ и *исключительнымъ* средствомъ борьбы со зломъ; однако въ дѣйствительности дѣло обстоитъ именно не такъ.

Въ виду всего этого употребленіе физической силы въ борьбѣ со зломъ является *возможнымъ* и *небезсмысленнымъ,* но отнюдь *не исключительнымъ* и *не самодовлѣющимъ,* а *вторичнымъ* и *подчиненнымъ* средствомъ въ общей системѣ духовнаго воздѣйствія и воспитанія и, притомъ, средствомъ, примѣнимымъ въ границахъ духовной допустимости и необходимости. Въ силу самой природы своей оно должно примѣняться не тогда, когда его *можно* примѣ-

нить, а тогда, когда его примѣнить *необходимо;* и всюду, гдѣ въ немъ *нѣтъ необходимости*, его примѣнять не слѣдуетъ. Ибо его внѣшняя, физическая природа инородна и не адэкватна побораемому началу зла. Физическое понужденіе и пресѣченіе имѣетъ дѣло не съ самимъ зломъ, а только съ его внѣшнимъ проявленіемъ; оно не проникаетъ въ необходимую глубину ожесточенной души, и тотъ уровень, до котораго доходитъ его положительное вліяніе, остается сравнительно весьма поверхностнымъ; поэтому оно безсильно преобразить зло, какъ таковое, и настигаетъ его только тогда, когда духовное преображеніе уже не состоялось и злу удалось излиться во внѣшній поступокъ. Въ качествѣ не самодовлѣющаго, вторичнаго и подчиненнаго средства, оно должно сообразваться не только съ законами духа и добра, но и съ природою главныхъ средствъ и съ потребностями основной борьбы; оно отнюдь не должно посягать на замѣну духовныхъ усилій и мѣропріятій — физическими; оно отнюдь не должно вредить духовному преображенію человѣка. Физическое понужденіе и пресѣченіе есть *крайняя* мѣра борьбы; и сфера ея примѣненія начинается только тамъ, гдѣ внутреннія мѣры оказываются несостоятельными и недостаточными.

Это означаетъ, что физическое понужденіе и пресѣченіе, во первыхъ, не должно пытаться вызвать въ душѣ человѣка *очевидность* (познаніе, признаніе, пріятіе, убѣжденіе, вѣрованіе или исповѣданіе). Всякая такая попытка заранѣе обречена на неудачу: въ лучшемъ случаѣ она заставляетъ понуждаемаго вступить на путь лицемѣрія; въ худшемъ случаѣ она расшатываетъ въ немъ самую способность къ очевидности, къ убѣжденности и вѣрѣ, и, можетъ быть, угашаетъ эту способность совсѣмъ, духовно уродуя человѣка. Тюрьмы, пытки и казни безсильны подвигнуть душу къ усмотрѣнію, убѣжденію и вѣрованію; они могутъ довести ее только до предательства или до окаменѣвшаго упрямства, завершающагося, далеко не всегда осмысленнымъ, мученичествомъ. Физическое воздѣйствіе должно при всѣхъ условіяхъ беречь духовную очевидность человѣка, не подавляя въ немъ чувства его собственнаго духовнаго достоинства и не колебля довѣрія человѣка къ самому себѣ. Вотъ

почему должны быть осуждены и отвергнуты всѣ формы физическаго понужденія, разрушающія душевное здоровье и духовную силу человѣка: лишеніе пищи, сна; непосильныя работы; пытки; заключеніе въ обществѣ злодѣевъ; унизительное обхожденіе[1]) и т. д.

Во вторыхъ, физическое понужденіе и пресѣченіе не должно пытаться вынудить у человѣка чувство *любви* (напр. личной преданности, партійной приверженности, согласія на бракъ, вѣрности, патріотизма). Всякая такая попытка заранѣе обречена на неудачу: въ лучшемъ случаѣ понуждаемый вступитъ на путь лжи и предательства; въ худшемъ случаѣ душа его проникнется презрѣніемъ и ненавистью къ понуждающему и къ навязываемому ей предмету, и ожесточится до полной неспособности любить вообще. Тюрьмы, пытки и казни не могутъ вызвать въ душѣ ни любви, ни вѣрности. Любовь или добровольна и искренна; или ея нѣтъ. Поэтому физическое воздѣйствіе должно при всѣхъ условіяхъ беречь способность человѣка къ любви, усматривая въ ней основную преображающую силу жизни и духа. Вотъ почему должны быть осуждены и отвергнуты всѣ формы физическаго понужденія, ожесточающія человѣка, озлобляющія его и превращающія его въ слѣпого ненавистника и мстителя: грубое, оскорбительное обхожденіе; лишеніе заключеннаго всѣхъ знаковъ любви и вниманія; недопущеніе богослуженія и духовника; снабженіе человѣко-ненавистнической литературой; пытки и тѣлесныя наказанія [2]) и т. д.

Наконецъ, въ третьихъ, физическое понужденіе и пресѣченіе, обращаясь непосредственно не къ очевидности и любви, а *къ волѣ* человѣка, и, притомъ, съ требованіемъ самопонужденія и самопринужденія, должно беречь волевую способность человѣка, не расшатывая и не разслабляя ее, а напротивъ укрѣпляя ее и содѣйствуя ея духовному воспитанію. Всякая форма понужденія, разлагающая волю, дѣлаетъ свою собственную цѣль недостижимой и становится безсмысленной: ибо задача понужденія состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка ненуждающимся въ понужденіи,

---

[1]) См. главу шестую.

[2]) См. главу шестую.

а не въ томъ, чтобы довести его до полной неспособности къ волевому самоуправленію и тѣмъ превратить его навсегда въ объектъ пресѣченія. Вотъ почему должны быть осуждены всѣ формы физическаго понужденія, повреждающія и не-укрѣпляющія волю человѣка: вынужденная праздность; безсмысленныя работы; безпросвѣтность пожизненнаго приговора; обезличивающія наказанія[1]) и т. д.

Этимъ уже выясненъ и тотъ предѣлъ, отъ котораго физическое понужденіе и пресѣченіе становится осмысленнымъ и допустимымъ. Оно не можетъ вызвать къ жизни ни очевидности, ни любви, ни духовно-цѣльнаго, положительнаго поступка, ни тѣмъ болѣе нравственно-религіознаго преображенія души; и всюду, гдѣ живутъ, дѣйствуютъ и управляютъ человѣкомъ *эти* силы и способности, оно ненужно и недопустимо. Всюду, гдѣ человѣкъ самъ работаетъ надъ пріобрѣтеніемъ очевидности и любви, и держитъ себя въ рукахъ; гдѣ въ человѣкѣ цѣла сила духовно-волевого самоуправленія и гдѣ въ душѣ его живутъ начала чести и долга; гдѣ индивидуумъ самъ воспитываетъ себя силою самопонужденія и самопринужденія; гдѣ душа не одержима противодуховностью и противолюбовностью; и даже тамъ, гдѣ просто оказывается достаточнымъ психическое понужденіе, исходящее отъ другихъ людей, — вопросъ о физическомъ понужденіи и пресѣченіи или совсѣмъ не долженъ ставиться, или долженъ рѣшаться отрицательно. *Пока* обращеніе къ очевидности и любви, или къ разумно-волевому началу человѣка[2]) дѣлаютъ свое дѣло, и *поскольку* они его дѣлаютъ, до тѣхъ поръ и постольку физическое понужденіе и пресѣченіе не должны имѣть мѣста, пребывая какъ бы въ резервѣ; ибо они образуютъ именно *замѣщающій и восполняющій резервъ* для главной борющейся силы. Понятно, что эти средства, исполняя функцію резерва, должны стоять наготовѣ, въ извѣстной близости къ внутреннимъ средствамъ борьбы и въ подчиненіи имъ. Мало того, въ отличіе отъ военнаго резерва, они должны быть заранѣе извѣстны «противнику», въ качествѣ угрозы и санкціи, и должны всегда вводиться въ бой въ очень размѣренной и

---

[1]) См. главу шестую.

[2]) См. главы четвертую и пятую.

выдержанной постепенности, такъ, чтобы доза физическаго понужденія и пресѣченія являлась всегда *индивидуально приспособленной* и *не чрезмѣрной* — ни въ смыслѣ формы наказанія, ни въ смыслѣ его длительности.

Физическое понужденіе и пресѣченіе принципіально примѣнимы тогда и постольку, когда и поскольку *внутреннее самоуправленіе измѣняетъ человѣку* и *нѣтъ душевнодуховныхъ средствъ* для того, чтобы удержать и остановить его противодуховныя дѣянія[1]). Это означаетъ, что предѣлъ, отъ котораго становится небходимымъ физическое воздѣйствіе устанавливается отрицательно: это есть *духовная несостоятельность* воспитываемаго человѣка и *духовная безоружность* воспитывающаго человѣка. Понятно, что обѣ эти величины не только совмѣстно устанавливаютъ terminus a quo (предѣлъ допустимости и необходимости), но и въ значительной степени обусловливаютъ другъ друга. Такъ, чѣмъ меньше духовная несостоятельность воспитываемаго, тѣмъ болѣе имѣется *духовныхъ* возможностей для воздѣйствія на него и, соотвѣственно, тѣмъ далѣе отодвигается предѣлъ, отъ котораго необходимо физическое воздѣйствіе; за то у воспитывающаго оказывается тѣмъ менѣе основаній ссылаться на объективное «отсутствіе» душевно-духовныхъ средствъ и неумѣстная ссылка его на это отсутствіе прямо обнаруживаетъ его собственную несостоятельность. И обратно: чѣмъ испорченнѣе, злонамѣреннѣе и аггрессивнѣе воспитываемый, тѣмъ скорѣе можетъ обнаружиться объективное отсутствіе душевно-духовныхъ средствъ и тѣмъ скорѣе могутъ «опуститься руки» даже и у святого.

Физическое воздѣйствіе допустимо тогда, когда оно необходимо; а необходимо оно тогда, когда душевно-духовное воздѣйствіе *недостаточно*, *недѣйствительно* или *неосуществимо*. Условія, опредѣляющія собою наступленіе и наличность такого момента, многообразны и сложны и врядъ ли могутъ быть сполна перечислены. Это могутъ быть, во первыхъ, *объективныя* условія, не связанныя ни съ личностью понуждаемаго, ни съ личностью понуждающаго; таковы условія *времени*, *пространства* и *объема* воздѣйствія. Чѣмъ короче время, данное для воздѣйствія или для предотвра-

[1]) См. главы шестую и седьмую.

щенія поступка (напр. за одинъ мигъ до выстрѣла); чѣмъ дальше разстояніе, отдѣляющее пресѣкающаго отъ злоумышленника (напр. телеграмма объ арестѣ злодѣя, какъ единственный выходъ); чѣмъ обширнѣе по составу объектъ воздѣйствія (напр. необходимость быстраго и энергичнаго воздѣйствія на толпу, на армію, на населеніе занятой территоріи) — тѣмъ менѣе осуществимы «внутреннія» мѣры борьбы, тѣмъ скорѣе обнаруживается ихъ нецѣлесообразность, можетъ быть, ихъ полная безнадежность. Это могутъ быть, во вторыхъ, *субъективныя* условія, связанныя или съ личностью понуждаемаго, или съ личностью понуждающаго. Чѣмъ ниже общій духовный уровень понуждаемаго (напр. умственная неразвитость или нравственная тупость человѣка; темнота, безграмотность, нетрезвость народной массы; воспитанность въ религіи жестокости и ненависти; слабость правосознанія и патріотическаго чувства въ странѣ); чѣмъ сильнѣе одержимость человѣка (напр. буйство сумасшедшаго, массовый психозъ) или его злая воля (напр. ожесточенность злодѣя), — тѣмъ скорѣе можетъ наступить критическій моментъ, обезсиливающій всѣ душевно-духовныя средства, какъ таковыя. Наконецъ, чѣмъ душевно-безпомощнѣе (напр. глухонѣмой; иностранецъ, не владѣющій языкомъ; лишенный дара слова) или духовно-безоружнѣе понуждающій человѣкъ (напр. педагогическая неопытность; непризванность вождя; безсиліе правительства при отсутствіи въ странѣ общественнаго мнѣнія, неподкупности, честной печати) — тѣмъ труднѣе ему вести борьбу чисто духовными средствами.

Установить здѣсь разъ навсегда какой нибудь единый содержательный критерій для безошибочнаго рѣшенія вопроса въ конкретныхъ историческихъ ситуаціяхъ — нельзя. Возможно, что духовно сильный, мудрый и опытный человѣкъ будетъ еще продолжать душевно-духовную борьбу тамъ, гдѣ духовно слабый, неискушенный и неумудренный человѣкъ будетъ склоненъ признать, что духовныя средства всѣ исчерпаны; но возможно и обратное: именно, что духовно сильный и прозорливый человѣкъ обратится къ мечу тамъ, гдѣ слабый, близорукій или глупый все еще будетъ пытаться уговаривать и доказывать. Борьба со зломъ

есть живой процессъ, очень сложный и отвѣтственный, въ которомъ самое «зло» дается всегда въ образѣ единичнаго, — индивидуальнаго или общественнаго, — явленія. Задача борющагося всегда состоитъ въ томъ, чтобы предметно постигнуть природу даннаго явленія и найти цѣлесообразныя средства для одолѣнія. Участвуя въ этой борьбѣ, каждый долженъ дѣйствовать по своему *крайнему разумѣнію*, движимый *любовью*, довѣряя своему *духу* и полагаясь на свое *наблюденіе;* и каждый, дѣйствуя такъ, не можетъ считать себя обезпеченнымъ отъ возможной ошибки, недосмотра, неудачи и причиненія вреда. Ибо человѣку, даже самому искреннему и благонамѣренному, свойственно ошибаться; тѣмъ болѣе — борющемуся; тѣмъ болѣе — вынужденному бороться крайними мѣрами. Отъ ошибки и вреда не обезпеченъ никто: ни воздерживающійся совсѣмъ отъ борьбы, ибо онъ навѣрное вредитъ поощреніемъ и потаканіемъ[1]); ни сопротивляющійся чисто духовными мѣрами, ибо, при возможной неумѣстности ихъ, онъ предоставляетъ злодѣю свободу дѣйствія и, въ то же время, профанируетъ и дискредитируетъ силу и святость духовнаго обращенія («не давайте святыни псамъ» Мтѳ. VII. 6.); ни сопротивляющійся внѣшнимъ понужденіемъ и пресѣченіемъ, ибо онъ можетъ переоцѣнить силу злой воли и недооцѣнить силу духовнаго понужденія...

Все, что философское изслѣдованіе можетъ дать въ качествѣ критерія для руководства при сопротивленіи злу сводится цѣликомъ къ нѣсколькимъ, сравнительно, формальнымъ правиламъ.

Во первыхъ, сопротивляющійся долженъ развивать въ себѣ чуткость и зоркость для распознаванія зла и для отличенія его отъ явленій, сходныхъ съ нимъ по внѣшней видимости. Это дается лишь постепенно, только въ долгомъ нравственнмъ и религіозномъ очищеніи личной души, только въ личномъ и подлинномъ, духовно осмысленномъ жизненномъ опытѣ.

Во вторыхъ, сопротивляющійся долженъ стремиться къ постиженію тѣхъ путей и законовъ, по которымъ протекаетъ

[1]) См. главы шестую и седьмую.

жизнь зла въ человѣческихъ душахъ, а также всей, выработанной великими праведниками и аскетами техники его внутренняго одолѣнія. Только тотъ, кто владѣетъ этими законами и этой техникой, сможетъ вѣрно разрѣшить всѣ очередные вопросы соціальнаго воспитанія.

Въ третьихъ, выбирая въ борьбѣ мѣры и средства, сопротивляющійся всегда долженъ мысленно начинать съ духовныхъ средствъ, нисходя къ мѣрамъ внѣшней борьбы лишь постольку, поскольку духовныя средства оказываются неосуществимыми, недѣйствительными и недостаточными. И даже тогда, когда необходимость физическаго воздѣйствія выясняется съ самаго начала и сразу, сопротивляющійся долженъ помнить, что эта мѣра есть несамостоятельная, вторичная, подчиненная и крайняя.

Въ четвертыхъ, обращаясь къ физическому воздѣйствію, сопротивляющійся долженъ всегда искать умственно и практически тотъ моментъ и тѣ условія, при которыхъ физическое воздѣйствіе сможетъ быть прекращено, не повредивъ духовной борьбѣ, подготовивъ ей путь и, вотъ, уступая ей свое мѣсто. Ибо, при вѣрномъ веденіи борьбы со зломъ, всѣ мѣры противодѣйствія ему (начиная отъ самоумиленія и благотворенія своему личному врагу, и кончая смертною казнью для абсолютнаго злодѣя) пребываютъ во внутренней органической связи взаимоподдержанія и подчиненія единой цѣли.

Наконецъ, въ пятыхъ, сопротивляющійся долженъ постоянно провѣрять подлинные, внутренніе истоки и мотивы своей личной борьбы со зломъ, въ увѣренности, что отъ этого зависитъ и предметное постиженіе побораемаго зла, и овладѣніе духовной техникой борьбы, и выборъ средствъ, и осуществленіе самой борьбы; мало того, онъ долженъ быть увѣренъ, что отъ этого зависитъ его личная правота и стойкость въ сопротивленіи, что этимъ въ послѣднемъ счетѣ опредѣляется и самая побѣда или пораженіе[1]).

И, если первые четыре правила не должны вызывать сомнѣнія послѣ всего вышеустановленнаго, то пятое правило нуждается еще въ углубленномъ анализѣ и обоснованіи.

---

[1]) См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

14.

О предметѣ любви.

Ставить и изслѣдовать вопросъ о сопротивленіи злу имѣетъ смыслъ только отъ лица живого добра[1]). Ибо найти зло, какъ таковое, постигнуть его качество и его природу, и противостать ему, пріемля борьбу съ нимъ, но не пріемля его самого, — есть именно задача добра, открытая только ему, и, въ разрѣшеніи своемъ только ему и доступная. Борьба со зломъ, ведомая злымъ существомъ, изъ воли ко злу и ради осуществленія зла — есть не сопротивленіе злу, а служеніе ему и насажденіе его. При этомъ не исключенъ, конечно, и такой исходъ, что столкновеніе двухъ злыхъ началъ обезсилитъ одно изъ нихъ. или, даже, оба: по выраженію Достоевскаго, «одинъ гадъ съѣстъ другую гадину», и въ поглощеніи ея найдетъ свой собственный конецъ. Однако понятно, что ни одно изъ этихъ злыхъ началъ не сопротивляется злу, какъ таковому, но каждое творитъ *свое собственное зло* и только столкновеніе ихъ злыхъ намѣреній и злыхъ энергій обезсиливаетъ и губитъ столкнувшихся противниковъ. Понятно также, что такой исходъ, разрѣжающій атмосферу зла въ мірѣ, нисколько не разрѣшаетъ проблему вѣрнаго сопротивленія злу, а только снимаетъ съ очереди единичныя ситуаціи и конфликты, острота которыхъ состоитъ именно въ томъ, что добро бываетъ вынуждено бороться со зломъ на оба фронта, отнюдь не смѣшивая своихъ предметныхъ интересовъ съ интересами обоихъ злыхъ противниковъ.

То, что сопротивляется самому злу, какъ таковому, есть само живое добро. Это означаетъ, что самое сопротивленіе злу *проистекаетъ изъ одухотворенной любви, ею* осу-

[1]) См. главы третью, восьмую и тринадцатую.

ществляется, *ей* служитъ, къ *ней* ведетъ, *ее* насаждаетъ, роститъ и укрѣпляетъ. И, при всемъ томъ, это сопротивленіе не останавливается ни передъ психическимъ понужденіемъ, ни передъ физическимъ понужденіемъ и пресѣченіемъ. Какъ же это возможно?

Это возможно благодаря тому, что *начало духа указываетъ любви ея вѣрный предметъ, ограничиваетъ ее и видоизмѣняетъ ея обличіе и ея проявленіе.*

И, прежде всего, — оно указываетъ ей ея *предметъ*, сообщая ей этимъ вѣрность и крѣпость.

Любовь, взятая сама по себѣ, независимо отъ духа, его предмета, его цѣли и его заданій, — есть начало слѣпой страсти[1]). Она сочетаетъ въ себѣ силу влеченія съ духовной безпомощностью, закономѣрность инстинкта съ духовной случайностью, біологическую здоровую безошибочность съ духовной неразборчивостью и удобопревратностью. Любовь, сама по себѣ, есть *жажда и голодъ;* но жажда и голодъ не предусматриваютъ, сами по себѣ, ни качества питья, ни достоинства пищи. Любовь есть нѣкая *открытость* души; но въ открытую душу можетъ невозбранно вступить и то, что недостойно любви. Любовь есть *влеченіе* и *сила;* но какъ часто влеченіе совлекаетъ, а сила растрачивается въ пустую или внутренно разлагается въ погонѣ за ложною цѣлью... Любовь есть *пріятіе;* но далеко не все пріятное — духовно пріемлемо. Любовь есть *сочувствіе;* но все ли заслуживаетъ его? Любовь есть какъ бы нѣкое *умиленное пѣніе* изъ глубины; но глубина неодухотвореннаго инстинкта можетъ умилиться на соблазнъ и пѣть отъ наслажденія грѣхомъ. Любовь есть способность къ *единенію* и *отождествленію* съ любимымъ; но единеніе на низменномъ уровнѣ истощаетъ и постепенно угашаетъ самую эту способность, а отождествленіе со зломъ можетъ поглотить и извратить благодатность любви. Любовь есть *творчество;* но развѣ безразлично, чтó именно творитъ творящій?

Любовь безъ духа *не видитъ* и потому она *безпредметна;* она не свершаетъ полетъ, а пробирается ощупью, блуждая и падая. Она не чувствуетъ своей правоты и потому ослабляетъ себя—то смутнымъ, то явнымъ чувствомъ собствен-

---

[1]) См. главу третью.

наго недостоинства. Она не служитъ, а наслаждается; не строитъ, а истощается. Ея жизнь есть не оживленіе, а умираніе; она не разгорается, а гаснетъ и чадитъ. Вотъ почему любовь, безъ духа, слѣпа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошленію и уродству[1]. Она не есть еще добро, но лишь возможность добра; это не реальная цѣнность, а нереализующаяся сила; не достиженіе, а задатокъ.

Только духъ, духовная сила въ человѣкѣ, какъ бы ее ни называть, — «духовный вкусъ», «чутье къ совершенству», «вйдѣніе божественнаго», «боголюбивый умъ», «очевидность», — только эта сила открываетъ человѣку настоящій, подлинный, достойный Предметъ для его любви; тотъ Предметъ, который самъ по себѣ выше міра, но который таится и въ природѣ, и въ вещахъ, и въ людяхъ, и въ человѣческихъ отношеніяхъ и созданіяхъ; которымъ стóитъ жить, который стóитъ любить, и за который поэтому стóитъ и умереть. Душа, жаждущая *этого* Предмета, не обречена на голодъ; для этого Предмета душѣ стóитъ быть открытою; влеченіе къ нему не совлечетъ ее и не растратитъ ея силы; единеніе съ нимъ дастъ ей правоту, цѣльность и неутомимую энергію въ творчествѣ и строительствѣ; отождествленіе съ нимъ сообщитъ ея личности форму, полетъ и огонь. Настоящее достиженіе человѣка начинается тогда, когда страсть его прилѣпляется къ божественному Предмету, или, иначе, когда лучъ Совершеннаго пронизываетъ душу человѣка до самаго дна его страстнаго чувствилища. Тогда человѣческая страсть начинаетъ изъ глубины сіять пронизавшими ее божественными лучами, и самъ человѣкъ становится частицею божественнаго огня[2]. Но лишь постольку человѣкъ и можетъ вѣрно постигнуть и осуществить двѣ основныя заповѣди Христа о любви въ ихъ взаимной связи и послѣдовательности[3].

Изъ этихъ двухъ заповѣдей первая направляетъ «все сердце», и «всю душу», и «все разумѣніе», и «всю крѣпость» человѣческаго существа и его любви — къ Богу;

---

[1]) См. главу третью.

[2]) Срв. соотвѣтствующее образное выраженіе этого обстоянія у Гераклита (по Аэцію и Сексту) и у Пушкина.

[3]) См. главу двѣнадцатую.

вторая учитъ «любить ближняго, какъ самого себя» (Мтѳ. XXII. 37—40. Мрк. XII. 29—31. Луки X. 26—28). Тотъ кто исполняетъ первую заповѣдь и обращается къ Богу всѣми чувствами, всѣмъ воображеніемъ, всею мыслью и всею волею, и притомъ такъ, что всѣ эти силы личной души становятся несомыми, насыщенными любовью — тотъ обновляется въ этомъ духовномъ единеніи всѣмъ своимъ существомъ и всѣмъ вйдѣніемъ, и созидаетъ въ себѣ сына Божія: и затѣмъ, обращаясь къ міру и людямъ, онъ неизбѣжно видитъ ихъ по новому и вступаетъ съ ними въ новыя отношенія. Это новое вйдѣніе и новое отношеніе опредѣляется тѣмъ, что онъ, научившись, при осуществленіи первой заповѣди, вѣрно чувствовать, и воображать, и мыслить, и желать Божественное, — вслѣдъ затѣмъ впервые находитъ и въ мірѣ, и въ людяхъ тотъ духовный, тотъ божественный составъ, который, въ Богѣ и черезъ Бога, указываетъ ему его «ближняго» и пробуждаетъ въ душѣ подлинную, *духовную* любовь къ нему. Исполненіе первой заповѣди открываетъ человѣку Бога и тѣмъ вообще отверзаетъ ему его духовное око. Но именно поэтому исполненіе второй заповѣди невозможно внѣ первой и помимо первой. То, чтó слѣдуетъ любить въ ближнемъ, какъ «самого себя», есть не просто земной, животный составъ человѣческій[1]), со всѣмъ его животнымъ самочувствіемъ, со всѣми его земными потребностями и удовольствіями, со всѣмъ его претендующимъ самодовольствомъ; но это есть лучъ Божій въ чужой душѣ, частица божественнаго огня, духовная личность, сынъ Божій. Подлинное братство людей открывается только черезъ Бога; люди суть братья лишь постольку, поскольку они дѣти Божіи. И то, что невозможно для человѣка въ силу его животнаго, неодухотвореннаго инстинкта (любить другого, какъ «самого себя»),—то не только возможно, но необходимо и неизбѣжно для него, какъ для духовнаго существа, обновившаго свое вйдѣніе и свое земное воспріятіе въ цѣльной любви къ Богу. Ибо научившійся видѣть и цѣльно любить Божественное, необходимо будетъ любить это Божественное *всюду*, гдѣ увидитъ и найдетъ Его. Мало того, онъ всегда будетъ искать въ другихъ именно Его, чувствуя

---

[1]) См. главу одиннадцатую.

себя связаннымъ прежде всего съ Нимъ, а уже черезъ Него и въ Немъ — со всѣми людьми. Любить ближняго, какъ самого себя, можетъ только тотъ, кто нашелъ и утвердилъ въ себѣ сына Божія; ибо только онъ знаетъ, что́ такое Божественное, и что́ значитъ быть въ единеніи съ Нимъ, т. е. что́ значитъ быть сыномъ Божіимъ; только благодаря этому онъ можетъ усмотрѣть сына Божія и въ своемъ ближнемъ; но, усмотрѣвъ его въ немъ, онъ уже не сможетъ не любить его, но будетъ любить *его* Божественное, его личный храмъ, и алтарь, и огонь, такъ же, какъ онъ любитъ *свой* духъ, и свой огонь, и алтарь, и храмъ.

Все это можно выразить такъ, что подлинное отношеніе къ Богу предшествуетъ установленію вѣрной любви къ ближнему, ибо любить ближняго значитъ любить въ немъ начало Божественное, начало живого добра. Любовь къ Богу открываетъ человѣку *новое измѣреніе вещей и людей*. Согласно этому измѣренію, человѣкъ есть нѣчто большее, чѣмъ это единичное, одушевленное животное, чѣмъ этотъ единичный субъектъ; въ немъ есть нѣчто большее, чѣмъ «онъ самъ», во всей его «субъективности»; и это-то большее, сверхсубъективное, несмотря на свою «субъективность», — есть какъ разъ его духъ, его главное, настоящій «Онъ Самъ». Настоящая любовь есть связь духа съ духомъ, а потомъ уже и въ эту мѣру — все остальное: связь души съ душою и тѣла съ тѣломъ; но именно постольку это уже не просто связь душъ и тѣлъ, а духовная связь одухотворенныхъ душъ и духомъ освященныхъ тѣлъ. Настоящая любовь связываетъ любящаго не со всѣмъ существующимъ и живущимъ, безъ различія: но только съ Божественнымъ во всемъ, что есть и живетъ; именно съ искрою, съ лучомъ, съ прообразомъ и ликомъ. Это есть не слѣпая страсть, а зрячая; и движенія ея не случайны, не неразборчивы и не безпомощны. Она вступаетъ въ единеніе и отождествленіе только съ живымъ добромъ; но это единеніе есть безусловное — на жизнь и на смерть. Она не объединяется съ началомъ зла, но отходитъ отъ него и противопоставляетъ себя ему[1]); и это противопоставленіе есть тоже безусловное — на жизнь и на смерть. Начало духа есть начало *предметнаго выбора* и *ре-*

[1]) См. главу шестнадцатую.

лигіозной преданности. И эту силу религіозной преданности, избравшей Божественное и прилѣпившейся къ Нему, одухотворенная любовь вноситъ во *всякое* свое отношеніе: и къ Богу, и къ Церкви, и къ родинѣ, и къ царю, и къ своему народу, и къ его вещественнымъ и личнымъ алтарямъ, и къ своей семьѣ, и къ своему ближнему.

Такая любовь перестраиваетъ въ душѣ все міровоспріятіе и все отношеніе къ цѣнностямъ міра. Всѣ грани проходятъ для нея по новому и иначе; и все опредѣляется Божественностью и Ея освящающимъ присутствіемъ. Такъ, обычное, религіозно-слѣпое воззрѣніе полагаетъ, что полезное выше священнаго, что человѣкъ выше вещи и что «много людей» выше одного человѣка; оно «убѣждено», что всѣ люди «равны», что всякій человѣкъ имѣетъ право на жизнь и что послѣднее слово всегда принадлежитъ «гуманности»; оно считаетъ, что самое ужасное это голодъ и страданіе, и что жизнь на землѣ тѣмъ лучше, чѣмъ больше довольныхъ и счастливыхъ людей; оно не сомнѣвается въ томъ, что здоровье лучше болѣзни, что власть лучше подчиненія, что богатство лучше бѣдности и что жизнь всегда лучше смерти.

Совсѣмъ иначе видитъ и расцѣниваетъ все это духовная любовь. Для нея священное всегда выше полезнаго: земной вредъ ей не безусловно страшенъ и слишкомъ человѣческая польза не привлекательна. Она знаетъ «вещи», которыя выше человѣка, и въ одинъ великій моментъ человѣческой исторіи вервіе этой любви изгнало торгующую пошлость изъ вещественнаго храма. Въ ея глазахъ множество людей, какъ таковое, не можетъ ни составить, ни замѣнить истиннаго качества одного человѣка, такъ, что «одинъ человѣкъ стóитъ десяти тысячъ, если онъ самый лучшій»[1]. Духовная любовь знаетъ, что люди не равны, и что они «разнствуютъ» другъ отъ друга, какъ «звѣзда отъ звѣзды» (I. Кор. XII. 5—12. XV. 39—41). Она знаетъ также, что всякій человѣкъ долженъ заслужить и оправдать свое право на жизнь, что есть люди, которымъ лучше не родиться, и есть другіе, которымъ лучше быть убитыми, чѣмъ злодѣйствовать (Мтѳ. XVIII. 6. Мрк. X. 42. Луки XVII. 1—2). Духовная

[1]) Гераклитъ. Отрывокъ 49.

любовь, владѣя источникомъ истиннаго, боголюбиваго человѣколюбія, вѣдаетъ цѣну и соблазны сентиментальной гуманности и не обольщается ею. Она понимаетъ религіозный смыслъ страданія и духовно-очистительную силу неяденія; и всегда предвидитъ нѣчто гораздо болѣе ужасное, чѣмъ страданіе и голодъ. Она не измѣряетъ усовершенствованіе человѣческой жизни — довольствомъ отдѣльныхъ людей или счастіемъ человѣческой массы; ей вѣдомы всѣ духовныя опасности, связанныя съ наличностью земного наслажденія, и все духовное значеніе его утраты. Ея вйдѣніе давно открыло ей, почему болѣзнь можетъ быть лучше здоровья, подчиненіе — лучше власти, бѣдность — лучше богатства. И именно сила этого вйдѣнія укрѣпила ее въ убѣжденіи, что доблестная смерть всегда лучше позорной жизни и что каждый человѣкъ опредѣляетъ себя передъ лицомъ Божіимъ именно тѣмъ моментомъ, который заставляетъ его предпочесть смерть.

Такимъ образомъ начало духа, указывая любви ея вѣрный предметъ, мѣняетъ въ корнѣ ея основное направленіе и все, наполняющее ее, содержаніе. За прежними именами и обличіями разумѣются уже новые, иные предметы и обстоянія; и эти новые предметы требуютъ отъ души новаго отношенія къ себѣ; требуютъ — и получаютъ его. И въ результатѣ этого неизбѣжно перерождается самый актъ любви, въ его основномъ душевно-духовномъ строеніи: онъ пріобрѣтаетъ новые предѣлы, новыя формы и проявленія.

15.

О границахъ любви.

Далѣе, начало духа *ограничиваетъ* начало любви, указуя духовный предѣлъ ея непосредственному, наивному разливу.

Духовная любовь есть не только религіозная преданность, но, въ основѣ своей, она есть, прежде всего, зрячій, живой, предметный *выборъ*. Если разумѣть любовь не въ смыслѣ сентиментальнаго, безпредметнаго умиленія, а въ ея предметной опредѣленности и функціональной полнотѣ, во всей полнотѣ живого одобренія, сочувствія, содѣйствія, общенія — вплоть до художественнаго отождествленія съ любимымъ предметомъ, то ясно, что невозможно реально любить *все* (напримѣръ, — и воспринятое, и невоспринятое), или все *наравнѣ* (напримѣръ, —и близкое, и далекое, и Божественное, и небожественное); во всякомъ случаѣ, человѣку, пока онъ человѣкъ, это недоступно. Тотъ изъ людей, кто говоритъ, что «любитъ» «все», или «все безъ различія», тотъ или ошибается въ самопознаніи, или въ дѣйствительности не любитъ ничего и никого. Любовь, какъ психическая сила, совсѣмъ и не способна къ такому безпредметному растяженію; любовь, какъ духовное состояніе, совсѣмъ и не призвана къ этому. Конечно, если подъ любовью разумѣть только благожелательство, а подъ благомъ духовное усовершенствованіе (т. е. побѣду добра надъ зломъ), то религіозно прозрѣвшій человѣкъ желаетъ блага всѣмъ и постольку любитъ всѣхъ: ибо простая наличность зла уже вызываетъ въ немъ страданіе и отвращеніе и заставляетъ его искренно благо-желательствовать. Но, если понимать любовь во всей ея полнотѣ, какъ *отождествляющееся единеніе*, и *творческое пріятіе*, то такой человѣкъ не можетъ любить ни всѣхъ, ни всѣхъ одинаково; да и не ставитъ передъ собою такую задачу.

Такъ, никто не призванъ любить зло, какъ таковое, или злого человѣка, какъ таковаго; и, если мыслить діавола, какъ подлинное и чистое средоточіе зла, то любовь къ діаволу, въ его діавольствѣ, должна быть признана совершенно противоестественною. Есть смыслъ желать діаволу преображенія, и есть глубокій смыслъ въ молитвѣ за діавола; но нѣтъ смысла обращаться къ нему съ творческимъ пріятіемъ, т. е. принимать его цѣли и интересы, какъ свои, сочувствовать ему и помогать ему; и нѣтъ основанія вступать съ нимъ въ союзъ и объединять *его* дѣло со *своимъ* дѣломъ. Конечно, человѣкъ, сильный духомъ, можетъ рѣшиться

на то, чтобы *воспринять* діавола во всемъ его подлинномъ діавольствѣ, впустить въ свою душу его чистое зло для испытанія, познанія и умудренія: онъ можетъ даже довести это испытаніе до нѣкотораго художественнаго отождествленія, отводя для этого мучительнаго и отвратительнаго опыта ткань своей души и силы своей личности. Но это допущеніе никогда не превратится для него въ *любовное пріятіе* [1]*;* и эта реализація никогда не вовлечетъ и не захватитъ его духовнаго центра, и не приведетъ его къ сочувствующему поступку и содѣйствію. Мучительность этого испытанія будетъ состоять не только въ воспріятіи отвратительнаго, но и въ добровольномъ раздвоеніи своей душевной ткани: она будетъ выражаться въ непрерывномъ отвращающемся содроганіи *всего* духа, какъ въ его злоиспытывающихъ частяхъ, такъ и въ его свободномъ отъ зла центрѣ. Мало того, это испытаніе, отъ котораго душа обжигается какъ уголь и быстро въ мукахъ старѣетъ, а духъ закаляется и мудрѣетъ, — имѣетъ единое оправданіе и назначеніе: *сопротивленіе злу.* Воспріемлющій воспринимаетъ только для того, чтобы не пріять; «отождествлявшійся» только для того и допускалъ это, чтобы противостать злу во всей силѣ измѣрившаго, увидѣвшаго и уразумѣвшаго противника. Въ этомъ испытаніи онъ прозрѣвалъ и вооружался; и, вооружившись, увидѣлъ себя призваннымъ къ неумолимому посѣченію діавола, испытаннаго во всемъ его діавольствѣ.

Понятно, что для слабаго человѣка это испытаніе можетъ превратиться въ непосильное искушеніе, а искушеніе можетъ привести его къ покорности злу. И это искушеніе и паденіе можетъ осуществиться не только въ обычномъ порядкѣ слѣпого или наивнаго зараженія зломъ, но и вслѣдствіе *невѣрнаго пониманія предѣловъ любви.* Достаточно мягкосердечному человѣку упустить изъ вида, что любовь кончается тамъ, гдѣ начинается зло; что любить можно и должно только искру, лучъ и ликъ, если они не померкли еще до конца за буйствомъ расплескавшагося зла; что въ обращеніи къ злу отъ любви остается *только духовное благожелательство;* и что это духовное благожелательство, направленное на діавола, всегда можетъ пріобрѣсти един-

[1]) См. главу восьмую.

ственно вѣрную форму — форму посѣкающаго меча...; достаточно упустить это изъ вида — и побѣда зла обезпечена. Есть мудрая христіанская легенда объ отшельникѣ, который долгое время побѣждалъ діавола во всѣхъ его видахъ и во всѣхъ, исходившихъ отъ него, искушеніяхъ, пока, наконецъ, врагъ не постучалъ къ нему въ его уединилище въ образѣ раненаго, страдающаго ворона; и тогда слѣпое, сентиментальное состраданіе побѣдило въ душѣ отшельника, воронъ былъ впущенъ и монахъ оказался во власти діавола... Именно этой сентиментальной любви, проистекающей изъ слабости и имѣющей значеніе соблазна, — духовная зрячесть и духовная воля полагаютъ предѣлъ; онѣ заставляютъ человѣка установить вѣрную грань для своей неразборчивой и безпринципной чувствительности и обращаютъ его прозрѣвающее око къ водительнымъ óбразамъ архангела Михаила и Георгія Побѣдоносца.

Напрасно было бы ссылаться здѣсь, въ видѣ возраженія, на заповѣди Христа, учившаго *любить враговъ* и *прощать обиды.* Такая ссылка свидѣтельствовала бы только о недостаточной вдумчивости ссылающагося.

Призывая любить враговъ, Христосъ имѣлъ въ виду *личныхъ* враговъ самого человѣка («вашихъ», «васъ»; срв. Мтѳ. V. 43—47. Луки. VI. 27—28), его собственныхъ ненавистниковъ и гонителей, которымъ обиженный, естественно, можетъ простить и *не* простить. Христосъ никогда не призывалъ любить враговъ *Божіихъ,* благословлять тѣхъ, кто ненавидитъ и попираетъ все Божественное, содѣйствовать кощунствующимъ совратителямъ, любовно сочувствовать одержимымъ растлителямъ душъ, умиляться на нихъ и всячески заботиться о томъ, чтобы кто нибудь, воспротивившись, не помѣшалъ ихъ злодѣйству. Напротивъ, для такихъ людей, и даже для несравненно менѣе виновныхъ, Онъ имѣлъ и огненное слово обличенія (Мтѳ. XI. 21—24. XXIII. Мрк. XII. 38—40. Луки XI. 39—52. XIII. 32—35. XX. 46—47. и др), и угрозу суровымъ возмездіемъ (Мтѳ. X. 15. XII. 9. XVIII. 9. 34—35. XXI. 41 XXII. 7. 13. XXIV. 51. XXV. 12. 30. Мрк. VIII. 38. Луки. XIX. 27. XXI. 20—26. Іоанна III. 36), и изгоняющій бичъ (Мтѳ. XXI. 12. Мрк. XI. 15. Луки. XIX. 45. Іоанна. II. 13—16) и грядущія *вѣчныя*

муки (Мтѳ. XXV. 41. 46; срв. Іоанна V. 29). Поэтому христіанинъ, стремящійся быть вѣрнымъ слову и духу своего Учителя, совсѣмъ не призванъ къ тому, чтобы противоестественно вынуждать у своей души чувства нѣжности или умиленія къ нераскаянному злодѣю, какъ таковому; онъ не можетъ также видѣть въ этой заповѣди ни основанія, ни предлога для уклоненія отъ сопротивленія злодѣямъ. Ему необходимо только понять, что настоящее, религіозно-вѣрное сопротивленіе злодѣямъ ведетъ съ ними борьбу именно *не какъ съ личными врагами, а какъ съ врагами дѣла Божія на землѣ;* такъ, что чѣмъ меньше *личной* вражды въ душѣ сопротивляющагося и чѣмъ болѣе онъ внутренно простилъ своихъ личныхъ враговъ,—всѣхъ вообще и особенно тѣхъ, съ которыми онъ ведетъ борьбу, — тѣмъ эта борьба его будетъ, при всей ея необходимой суровости, духовно вѣрнѣе, достойнѣе и жизненно цѣлесообразнѣе[1]).

Это относится всецѣло и къ заповѣди о *прощеніи обидъ.* Согласно этой заповѣди, человѣкъ имѣетъ призваніе прощать своимъ обидчикамъ наносимыя ему личныя обиды (срв.: «сколько разъ прощать брату моему, согрѣшающему *противъ меня?*» Мтѳ. XVIII. 21; «если семь разъ въ день согрѣшитъ *противъ тебя...*» Луки. XVII. 3—4; «долженъ былъ *ему* сто динаріевъ...» Мтѳ. XVIII. 28)[2]). При этомъ размѣры прощающей доброты и терпѣливости должны быть поистинѣ безконечны (Мтѳ. XVIII. 22). Однако даже въ разсмотрѣніи личной обиды Евангеліе устанавливаетъ тѣ условія, при которыхъ «согрѣшившій *противъ тебя* братъ твой»[3]) можетъ стать для тебя «какъ язычникъ и мытарь» (Мтѳ. XVIII. 15—17): допуская силу личнаго ожесточенія, неподдающагося никакимъ уговорамъ («выговори ему» Луки XVII. 3.), Евангеліе указываетъ на судъ церкви, какъ на высшую инстанцію, неповиновеніе которой влечетъ за собою понудительную, воспитывающую изоляцію ожесточеннаго[4]). Понятно, что обращеніе къ этой инстанціи и исключеніе обидчика изъ общенія — нисколько не мѣша-

---

[1]) См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

[2]) Курсивъ мой. И.

[3]) Курсивъ мой. И.

[4]) См. главу пятую.

ютъ акту внутренняго прощенія; и, точно также, актъ личнаго прощенія, разрѣшая проблему *обиженности,* совсѣмъ не разрѣшаетъ проблему *обидчика* и *его ожесточенности.* Однако, помимо всего этого, Христосъ предвидѣлъ и указалъ такія злодѣйства («соблазненіе малыхъ»), которыя, по Его сужденію, дѣлаютъ смертную казнь лучшимъ исходомъ для злодѣя (Мтѳ. XVIII. 6. Мрк. IX. 42. Луки XVII. 1—2).

Вообще говоря, нужна сущая духовная слѣпота для того, чтобы сводить всю проблему сопротивленія злу къ прощенію личныхъ обидъ, къ «*моимъ*» врагамъ, «*моимъ*» ненавистникамъ и къ «*моему*» душевно-духовному преодолѣнію этой обиженности; и было бы совершенно напрасно приписывать такую духовную слѣпоту Евангелію. Естественно, что наивный человѣкъ, съ его чисто личнымъ и скуднымъ міровоспріятіемъ, не видитъ добра и зла въ ихъ болѣе, чѣмъ личномъ, — общественномъ, общечеловѣческомъ и религіозномъ измѣреніи; и именно потому онъ полагаетъ, что личное прощеніе угашаетъ зло и разрѣшаетъ проблему борьбы съ нимъ. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Простить обиду значитъ погасить въ себѣ ея злотворящую силу и не впустить *въ себя* потокъ ненависти и зла; но это совсѣмъ не значитъ побѣдить силу злобы и зла *въ обидчикѣ.* Послѣ прощенія остается открытымъ и неразрѣшеннымъ вопросъ: что же дѣлать съ обидѣвшимъ, не какъ съ человѣкомъ, который *меня* обидѣлъ и которому за это «причитается» отъ меня месть или «возмездіе», а какъ съ нераскаявшимся и не исправляющимся насильникомъ? Ибо бытіе злодѣя есть проблема совсѣмъ не для одного пострадавшаго и совсѣмъ не лишь въ ту мѣру, въ какую ему не удалось простить; это — проблема *для всѣхъ,* значитъ и для пострадавшаго, но не какъ для пострадавшаго и непростившаго, а какъ для члена того общественнаго единенія, которое призвано къ *общественному взаимовоспитанію* и къ организованной борьбѣ со зломъ.

Обиженный можетъ и долженъ простить *свою* обиду и погасить въ своемъ сердцѣ *свою* обиженность; но именно его личнымъ сердцемъ и его личнымъ ущербомъ ограничивается компетентность его прощенія; дальнѣйшее же превышаетъ его права и его призваніе. Врядъ ли надо доказывать,

что человѣкъ не имѣетъ ни возможности, ни права — прощать обиду, нанесенную другому, или злодѣйство, попирающее божескіе и человѣческіе законы, — если только, конечно, онъ не священникъ, властный отпускать грѣхи кающемуся, и не верховный государственный органъ, властный даровать амнистію. Въ составѣ каждой неправды, каждаго насилія, каждаго преступленія, кромѣ личной стороны «обиды» и «ущерба», есть еще сверхличная сторона, ведущая преступника на судъ общества, закона и Бога; и понятно, что личное прощеніе частнаго лица не властно погасить эту подсудность и эти возможные приговоры. Въ самомъ дѣлѣ, кто далъ мнѣ право «прощать» отъ себя злодѣямъ, творящимъ поруганіе святыни, или злодѣйское соблазненіе малолѣтнихъ, или гибель родины? И каковъ можетъ быть смыслъ этого мнимаго «прощенія»? Что означаетъ оно: что «я» ихъ не осуждаю и не обвиняю? но кто же поставилъ меня столь милостивымъ судьею? Или, — что «я» примиряюсь съ ихъ злодѣяніями и обязуюсь не мѣшать имъ? но откуда же у меня можетъ взяться такое мнимое право на предательство, на предательство святыни, родины и беззащитныхъ? Или, быть можетъ, это «прощеніе» означаетъ, что я воздерживаюсь отъ всякаго сужденія, умываю руки и предоставляю событія ихъ неизбѣжному ходу? однако такая позиція безразличія, безволія и попущенія не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ прощеніемъ и не можетъ быть обоснована никакими ссылками на Евангеліе . . .

Сопротивляющійся злу долженъ прощать личныя обиды; и чѣмъ искреннѣе и полнѣе это прощеніе, тѣмъ болѣе простившій способенъ вести неличную, предметную борьбу со злодѣемъ, тѣмъ болѣе онъ призванъ быть органомъ живого добра, не мстящимъ, а понуждающимъ и пресѣкающимъ. Но въ душѣ его не должно быть мѣста наивнымъ и сентиментальнымъ иллюзіямъ, будто зло въ злодѣѣ побѣждено въ тотъ моментъ, когда онъ лично простилъ его. Прощеніе есть *первое условіе* борьбы со зломъ, или, если угодно, *начало* ея; но не конецъ и не побѣда. Ибо для этой великой борьбы со зломъ необходимо имѣть по истинѣ не менѣе «нежели двѣнадцать легіоновъ ангеловъ» (Мтѳ. XXVI. 53); и настоящій злодѣй, пока не увидитъ этихъ ле-

гіоновъ, всегда будетъ усматривать въ «прощеніи» прямое поощреніе, а, можетъ быть, и тайное сочувствіе.

Именно въ этой связи слѣдуетъ понимать и евангельскія слова «не противься злому» (Мтѳ. V. 39.). Правило, заключающееся въ нихъ, опредѣлительно разъяснено послѣдующими словами — въ смыслѣ *кроткаго перенесенія личныхъ обидъ*[1]), а также щедрой отдачи *личнаго* имущества[2]) и *личныхъ* услугъ[3]). Истолковывать этотъ призывъ къ кротости и щедрости въ личныхъ дѣлахъ, какъ призывъ къ безвольному созерцанію насилій и несправедливостей или къ подчиненію злодѣямъ въ вопросахъ добра и духа, было бы противосмысленно и противоестественно. Развѣ предать слабаго злодѣю — значитъ проявить кротость? Или человѣкъ воленъ подставлять нападающему и *чужую* щеку? Развѣ щедрость не распространяется только на свое, личное? Или растратившій общественное достояніе и отдавшій своего брата въ рабство — тоже проявилъ «щедрость»? Или предоставлять злодѣямъ свободу надругиваться надъ храмами, насаждать безбожіе и губить родину — значитъ быть кроткимъ и щедрымъ? И Христосъ призывалъ къ *такой* кротости и къ *такой* щедрости, которыя равносильны лицемѣрной праведности и соучастію со злодѣями? Ученіе Апостоловъ и Отцовъ Церкви выдвинуло, конечно, совершенно иное пониманіе. «Божіи слуги» нуждаются въ мечѣ и «не напрасно носятъ его» (Римл. XIII. 4.); они — гроза злодѣямъ. И именно въ духѣ этого пониманія училъ св. Ѳеодосій Печерскій, говоря: «живите мирно не только съ друзьями, но и съ врагами; однако только со своими врагами, а не съ врагами Божіими»[4]).

Такъ, начало духа *ограничиваетъ* дѣйствіе любви, въ ея непосредственномъ, наивномъ разливѣ. Понятно, что это ограниченіе неизбѣжно ведетъ за собою и видоизмѣненіе ея духовнаго строенія и облика.

---

[1]) „Кто ударитъ тебя въ правую щеку твою" Мтѳ. V. 39. Луки VI. 29. Курсивъ мой. И.

[2]) „взять у тебя рубашку." Мтѳ. V. 40. 42. Луки. VI. 29. 38; „Просящему у тебя"... „взявшаго твое" Луки VI. 30. Курсивъ мой И.

[3]) „и кто принудитъ тебя идти съ нимъ" Мтѳ. V. 41. Курсивъ мой И.

[4]) См. Н. Костомаровъ. Русская Исторія т. I. гл. 3. стр. 29.

16.

О видоизмѣненіяхъ любви.

Итакъ, начало духа видоизмѣняетъ внутреннее строеніе любви и форму ея проявленія.

Обычно, или нерѣдко, «любовью» называютъ лишь одну изъ ея разновидностей, и, притомъ, наименѣе духовную. Эта низшая разновидность любви слагается согласно формулѣ «по милу хорошъ», и то сводится къ инстинктивному наслажденію чужимъ присутствіемъ, то исчерпывается жалостью къ чужому тѣлесно-душевному страданію. Въ противоположность этому, духовное начало, останавливая безсмысленный разливъ чувствительности, и указывая любви ея подлинный, достойный предметъ, постоянно пріучаетъ ее не идеализировать нравящееся («по милу хорошъ»), а наслаждаться совершеннымъ («пóхорошу милъ»), и, вслѣдъ затѣмъ, сообщаетъ ей необходимую для духовной жизни внутреннюю гибкость и многообразіе внѣшнихъ проявленій.

У человѣка, духовно неразвитого и безпомощнаго, «любовь» начинается тамъ, гдѣ ему что то «нравится», или гдѣ ему отъ чего то «пріятно»; она протекаетъ въ плоскости бездуховнаго «да» и стремится къ максимальному внутреннему и внѣшнему наслажденію. Эта бездуховная любовь чаще всего отвращена отъ воли и разума и обращена къ воображенію и чувственному ощущенію.

Напротивъ, духовная любовь имѣетъ власть отвернуться отъ «нравящагося» и «пріятнаго»; она имѣетъ силу утвердить себя на уровнѣ стойкаго «нѣтъ»; она способна принять форму тяжкаго и безрадостнаго служенія.

Единственная, неизмѣнная функція духовной любви — это «благо-желательство»; это значитъ, что она всегда и всѣмъ искренно желаетъ, — не удовольствія, не наслажде-

нія, не удачи, не счастья и даже не отсутствія страданій, — а *духовнаго совершенства*, даже тогда, когда его можно пріобрѣсти только цѣною страданій и несчастія. Уже слѣдующая функція духовной любви, — опытное и интуитивное воспріятіе чужой личности, доводимое, въ его полнотѣ, до художественнаго отождествленія, — осуществляется далеко не всегда: на *низшихъ* ступеняхъ духовнаго самовоспитанія она осуществляется преимущественно по отношенію къ идеальнымъ, совершеннымъ человѣческимъ образцамъ (святые и герои): на *среднихъ* ступеняхъ — можетъ быть только по отношенію къ Богу (уединеніе); на *высшихъ* ступеняхъ — только въ Богѣ и черезъ Бога, а изъ людей только по отношенію къ тѣмъ, кто самъ проситъ о помощи (старчество). Духовно любящій всегда «благо-желательствуетъ», но не всегда «отождествляется»: и когда «отождествляется», то далеко не всегда «творчески пріемлетъ», «одобряетъ» и «жалѣетъ»: и, когда одобряетъ, то совсѣмъ не «по милу»; и когда «жалѣетъ», то не повергая въ безвольное размягченіе — ни себя, ни страдающаго. Любовь его есть любовь къ совершенству любимаго или къ любимому, въ его совершенствѣ; и эта любовь къ совершенству любимаго всегда остается сильнѣе, чѣмъ страхъ передъ его возможнымъ страданіемъ.

Обычная любовь любитъ земной составъ индивидуальнаго человѣка и не знаетъ ничего, что можно было бы противопоставить ему, какъ высшее: отсюда ея чувственная и слащавая мораль, ставящая выше всего безпредметное «умиленіе» и безпринципную «доброту».

Напротивъ, духовная любовь знаетъ это высшее и, передъ его лицомъ, умѣетъ владѣть и своимъ умиленіемъ, и своей добротой. Она знаетъ, что между двумя основными заповѣдями Христа (о любви къ Богу и любви къ ближнему) возможны видимыя столкновенія, въ которыхъ служеніе дѣлу Божьему можетъ требовать безжалостной суровости къ человѣку, а жалость къ человѣку бываетъ равносильна предательству по отношенію къ Божьему дѣлу. И, зная это, она знаетъ также, *какъ* слѣдуетъ выходить изъ этихъ мнимыхъ «столкновеній», ибо отношеніе къ Богу всегда остается для нея мѣриломъ, которому подчинены отношенія къ лю-

дямъ. Поэтому для нея не можетъ быть условій, при которыхъ слѣдовало бы предать дѣло Божіе изъ жалости къ человѣку, но всегда возможны положенія, въ которыхъ изъ любви къ Богу можно и должно *сдержать любовь къ человѣку* и свести ее къ строгости духовнаго благо-желательства; такъ, что вторая заповѣдь остается при этомъ ненарушенной; ибо, вообще говоря, любовь совсѣмъ не сводится къ животной жалости, разслабляющей и того, кто жалѣетъ, и того, кого жалѣютъ. Человѣкъ, угасившій въ себѣ образъ Божій, нуждается не въ безвольно-сочувствующемъ «да», а въ сурово осуждающемъ «нѣтъ»; и это останавливающее и отрезвляющее его «нѣтъ» можетъ и должно имѣть своимъ подлиннымъ источникомъ любовь къ Богу въ небесахъ и къ Божественному въ падшей и духовно-угасшей душѣ.

Такъ зарождается и формулируется тотъ *отрицательный ликъ любви*, который всегда приводилъ и будетъ приводить въ соблазнъ близорукихъ и сентиментальныхъ людей. Судя обо всемъ по внѣшней видимости и не усматривая въ проявленіяхъ такой любви — ни сладостнаго сочувствія, ни умиленной жалости, они начинаютъ негодующе говорить о «враждѣ», «ненависти» и «злобѣ», ужасаются и призываютъ къ противодуховному и малодушному «состраданію». А между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, духовное оформленіе любви, столь необходимое человѣку и столь трудно пріобрѣтаемое имъ, придаетъ любви цѣлый рядъ драгоцѣнныхъ видоизмѣненій и отнюдь не угашаетъ и не искажаетъ при этомъ ея основной *любовной* природы: въ своемъ духовномъ «нѣтъ» — человѣкъ *любитъ* свой *настоящій подлинный Предметъ* нисколько не менѣе, чѣмъ въ своемъ *духовномъ* «да», и гораздо болѣе, чѣмъ въ своемъ *бездуховномъ* «да»: мало того, любовь, способная принять духовно-отрицающій ликъ, является всегда болѣе глубокой, болѣе интенсивной, болѣе вѣрно-преданной, чѣмъ «любовь», малодушно отвертывающаяся отъ зла, чтобы его не видѣть, или готовая сострадательно «принять» его.

Для того, чтобы понять этотъ отрицательный ликъ любви, необходимо имѣть въ виду, что духовно-опредмеченная [1]) и оформленная любовь, оставаясь *всегда* благо-жела-

---

[1]) Отъ слова „предметъ".

тельствомъ, т. е. желая *каждому* человѣку духовнаго просвѣтлѣнія и преображенія, въ то же время *не можетъ любить зла въ человѣкѣ.* Поэтому всюду, гдѣ она воспринимаетъ въ человѣкѣ *подлинное зло* (не слабость, не заблужденіе, не паденіе, не грѣшность, а самоутверждающуюся противодуховную злобу), — она оказывается вынужденной видоизмѣнить свое индивидуальное отношеніе къ данному человѣку въ соотвѣтствіи съ наличнымъ въ его душѣ зломъ. Попрежнему всегда желая ему обращенія и очищенія, и, можетъ быть, радостно трепеща отъ одной мысли о возможности такого преображенія злой души, — духовнолюбящій человѣкъ по необходимости переживаетъ цѣлый рядъ видоизмѣненій во всѣхъ остальныхъ функціяхъ своей любви: въ сочувствіи, одобреніи, содѣйствіи, въ творческомъ пріятіи, въ желаніи «входить въ его положеніе» (отождествляться), въ готовности общаться и, наконецъ, даже въ способности отнестись къ нему съ элементарною жалостью. Каждый изъ насъ долженъ знать это по собственному опыту: есть злые поступки, которымъ мы не можемъ дать ни сочувствія, ни одобренія; есть злыя цѣли, которымъ мы не можемъ творчески содѣйствовать, такъ, что отъ одной идеи о томъ, что «я былъ ей косвенно полезенъ», душою овладѣваетъ смертная тоска; есть злыя жизненныя положенія, входить въ которыя воображенію — отвратительно, а волѣ — невыносимо; есть злые люди, отъ простого разговора съ которыми душа начинаетъ стонать, какъ раненая; есть злодѣи, по отношенію къ которымъ послѣдняя вспышка угасшей жалости только и можетъ выразиться въ ускореніи ихъ смертной казни. Всѣ эти состоянія въ ихъ основномъ существѣ, въ насыщающей ихъ стихіи — остаются видоизмѣненіемъ духовности и любви; и потому они не становятся злыми состояніями и не ведутъ къ злымъ дѣламъ; и только близорукость или верхоглядство можетъ характеризовать ихъ, какъ проявленія зла и злобы. Однако въ предѣлахъ доступной человѣку любви и возможнаго нравственнаго совершенства эти состоянія являются, конечно, нецѣльными и ущербными.

Абсолютно цѣльною и полною можетъ быть только любовь къ Богу — къ абсолютно цѣльному и полному совершенству. Подобное отношеніе къ человѣку, какъ таково-

му, взятому въ отрывѣ отъ Бога,—было бы всегда невѣрнымъ, основаннымъ на невйдѣніи и идеализаціи. Въ любви же къ человѣку, обнаруживающему подлинное начало зла,—необходимость урѣзанности и нецѣльности становится самоочевидною. Здѣсь есть предметно обоснованная справедливая мѣра, необходимая и субъективно неустранимая грань. Конечно, эта мѣра любви не поддается точному, количественному установленію; и умственное разсѣченіе полу-злого человѣка на «любимую добродѣтельность» и «нелюбимую порочность» остается неосуществимымъ. Но именно поэтому сложность нецѣльно-любимаго предмета требуетъ соотвѣтствующей сложности въ строеніи нецѣльно-любящаго акта; она требуетъ отъ любви самообладанія и приспособляемости.

Всѣ эти видоизмѣненія любви, вызываемыя встрѣчею между подлинною духовностью и подлиннымъ зломъ, сводятся къ тому, что любящее «да» скудѣетъ въ своихъ функціяхъ, урѣзывается въ своей полнотѣ и по мѣрѣ ухудшенія предмета все болѣе приближается къ благо-желающему «нѣтъ»: *отрицающая любовь* постепенно какъ бы преобразуется въ *отрицательную любовь* и находитъ свое завершеніе въ земномъ устраненіи отрицаемаго злодѣя. Но и во время этого устраненія и послѣ него духовная любовь не превращается въ злобу и не становится зломъ: человѣку дано *молиться* и за казнимаго злодѣя, и за казненнаго злодѣя; и Церковь знаетъ эту молитву.

Въ этомъ предметно вынужденномъ функціональномъ скудѣніи своемъ и въ постепенномъ усиленіи элемента «нѣтъ» въ лонѣ «да» — духовная любовь проходитъ черезъ цѣлый рядъ классическихъ состояній, духовно необходимыхъ, предметно обоснованныхъ и религіозно вѣрныхъ. Эти состоянія выражаютъ собою постепенное отъединеніе и удаленіе того, кто любитъ, отъ того, кто утрачиваетъ право на полноту любви; они начинаются съ возможно полной любви къ человѣку и кончаются молитвою за казненнаго злодѣя. Таковы въ постепенно нарастающей послѣдовательности: неодобреніе, несочувствіе, огорченіе, выговоръ, осужденіе, отказъ въ содѣйствіи, протестъ, обличеніе, требованіе, настойчивость, психическое понужденіе, причиненіе психическихъ страданій, строгость, суровость, негодованіе, гнѣвъ,

разрывъ въ общеніи, бойкотъ, физическое понужденіе, отвращеніе, неуваженіе, невозможность войти въ положеніе, пресѣченіе, безжалостность, казнь. И каждое изъ этихъ состояній, при наличности подлиннаго зла и вѣрнаго вйдѣнія, можетъ быть и бываетъ духовно-здоровою и жизненно-цѣлесообразною реакціею на злодѣйскія проявленія и поступки; такъ, что задача человѣка, стремящагося къ духовно вѣрной жизни, будетъ состоять не въ томъ, чтобы безусловно избѣгать этихъ состояній, а въ томъ, чтобы не допускать ихъ въ себѣ безъ достаточныхъ основаній, чтобы духовно владѣть ими, чтобы не давать имъ затмевать ясность духовнаго взора и чтобы всегда удерживать ихъ въ родовомъ лонѣ коренного благо-желательства и всегда сохранять въ себѣ способность къ возстановленію любовной полноты[1]). Самое высшее и чистое безстрастіе есть свобода отъ *злыхъ* и *личныхъ* страстей, отъ страстей духовно-неопредмеченной, безбожной самости; но оно совсѣмъ не есть ни безразличіе, ни камененіе, ни безволіе, ни бездѣйствіе. Самое высшее и чистое безстрастіе знаетъ свои подъемы и напряженія, свои бури, и громы, и изверженія: но только источникомъ ихъ является не животное въ человѣкѣ, и не похоти животнаго, а духъ, его вйдѣніе и его горѣніе. Эти грозы и громы являютъ тогда не зло, и не злобу, и не слабость человѣка, а силу его въ добрѣ; и не наличность ихъ повреждаетъ естество духа, а отсутствіе ихъ было бы духовно противоестественнымъ. И если бы христіанинъ когда нибудь усомнился въ этомъ, то ему достаточно было бы вспомнить о тѣхъ громахъ, которые божественно гремѣли надъ фарисеями и книжниками, надъ торговцами въ храмѣ, надъ Іерусалимомъ, избивающимъ своихъ пророковъ и надъ тѣми, кто соблазняетъ малолѣтнихъ. Достаточно одинъ разъ воспринять въ этихъ громахъ ту самую силу любви, которая учитъ благотворить врагамъ, прощать обиды и радостно отдавать свое достояніе, чтобы въ душѣ начала угасать идеализація сентиментальнаго безволія.

Въ одинъ великій и страшный историческій моментъ актъ божественной любви въ обличіи гнѣва и бича изгналъ изъ храма кощунствующую толпу. Этотъ актъ былъ и бу-

[1]) См. главу двадцать вторую.

деть величайшимъ прообразомъ и оправданіемъ для всѣхъ духовно и предметно обоснованныхъ проявленій отрицающей любви. Имѣя его передъ своимъ умственнымъ взоромъ, всѣ пророки, государи, судьи, воспитатели и воины могутъ спокойно относиться къ возможному суду, идущему на нихъ со стороны безвольной сентиментальности, и къ возможному причисленію ихъ къ «богоотверженнымъ ненавистникамъ»... Ихъ дѣло — утверждаться въ силѣ духовнаго благо-желательства и въ ясности духовнаго взора. И еще помнить о безрадостной трудности ведомой борьбы.

Ибо отрицающая любовь безрадостна и мучительна для человѣка; она требуетъ отъ него подвига, и притомъ суроваго подвига. Здѣсь необходима сила, выдержка и стойкость; здѣсь нужны огромныя волевыя напряженія, вѣрность принятымъ на себя тягостнымъ обязанностямъ, самоотверженіе и постоянная духовная активность въ самоочищеніи [1]). И, такъ какъ отрицающая любовь покоится не на личныхъ разсчетахъ и пристрастіяхъ, а на подлинномъ испытаніи зла и на духовной необходимости отвѣта ему, то она не поддается произвольному угашенію или превращенію въ положительную любовь, какъ бы объ этомъ ни молила, можетъ быть, утомленная или изнемогающая душа. Непониманіе этой борьбы и ея бремени, и морально кривой судъ, идущій отъ людей лѣнивыхъ, робкихъ, чувствительныхъ и лицемѣрныхъ, довершаетъ безрадостность этого подвига, подъ бременемъ котораго всегда мужались благородныя и утонченныя души; и, мужаясь, не сомнѣвались въ правотѣ своего дѣла...

Такъ. начало духа видоизмѣняетъ обличіе любви и форму ея проявленія. —

Именно благодаря такому воздѣйствію духа на первобытную, наивно-непосредственную и слѣпую силу любви, она пріобрѣтаетъ высшія способности и высшія заданія; и вслѣдствіе этого все ея отношеніе къ злу утверждается на нижеслѣдующихъ основаніяхъ.

Для того, чтобы любовь могла дѣйственно противиться злу, она должна быть духовно осмыслена, ограничена и видоизмѣнена. Но, разъ осмысленная и видоизмѣненная, она

---

[1]) См главы девятнадцатую, двадцать первую и двадцать вторую.

является исходнымъ и верховнымъ основаніемъ всей, ведущейся человѣкомъ, борьбы со зломъ.

Вся проблема сопротивленія злу разрѣшается этимъ основнымъ принципомъ: *борьба ведется именно любовью, но одухотворенною любовью.*

Это означаетъ, что правило «противиться злу *не* изъ любви» (если бы кто нибудь захотѣлъ его установить) — принципіально отвергается во всѣхъ его возможныхъ толкованіяхъ и осуществленіяхъ. *Всякій* актъ, выросшій изъ другого источника, — въ дѣйствительности, или не *борется* со зломъ, а размножаетъ его, или борется *не со зломъ,* а съ его отдѣльными, поверхностными симптомами. Слѣдовательно, надо осудить и *нелюбовное «непротивленіе»,* — когда кто нибудь пытается отрезвить злодѣевъ «щедростью» и «уступчивостью», движимый однако не любовью, а, напримѣръ, разсудочнымъ разсчетомъ, или трусливымъ безволіемъ; но надо осудить и *нелюбовное понужденіе,* — если кто нибудь борется со злодѣями изъ чувства злобы, мести, голода, жадности или властолюбія. И то, и другое — можно психологически понять; и то, и другое — можетъ оказаться и сравнительно вреднымъ, и сравнительно «полезнымъ» въ общей экономіи силъ. Но настоящаго сопротивленія злу не будетъ ни въ одномъ изъ этихъ случаевъ.

Слѣдовательно, остается одно единственное, универсальное правило: «противиться злу изъ любви»,—изъ любви отдавая *все* свое, гдѣ это нужно; изъ любви понуждая и пресѣкая, гдѣ нужно; изъ любви уговаривая и изъ любви казня [1]) и изъ любви не отдавая *ничего своего,* если это «твое» есть больше, чѣмъ твое, если оно есть въ то же время — Божіе: святыня, церковь, родина, или ихъ вещественное воплощеніе. И во всѣхъ этихъ своихъ проявленіяхъ, — и отдавая, и не отдавая, и умоляя, и казня, — эта любовь не будетъ ни безразличіемъ, ни самодовлѣющей чувствительностью, ни робкимъ попущеніемъ, ни безвольною жалостью, ни соучастіемъ.

Сопротивленіе злу творится любовью, но не къ животности человѣка, и не къ его обывательской «душевности», а

---

[1]) См. мудрый и глубоко-христіанскій опытъ поэта В. А Жуковскаго „О смертной казни".

къ его духу и духовности: любовью, которая умѣетъ любить и душу человѣка, и все его земное естество, но въ мѣру ихъ духовной освященности и проникнутости, ибо она сознательно и безсознательно воспринимаетъ человѣка и измѣряетъ его сокровенно живущими въ духѣ мѣрилами *совѣсти, достоинства, чести, искренности, патріотизма, правоты передъ лицомъ Божіимъ;* и потому неизмѣнно повертывается своимъ отрицающимъ ликомъ ко всему безсовѣстному, унизительному, безчестному, фальшивому, предательскому, богомерзкому. Въ борьбѣ со зломъ такая любовь любитъ *зрячимъ духомъ* и *міропріемлющей волею*, и потому она *видитъ* дѣло Божіе въ мірѣ и на землѣ, и *активно, творчески пріемлетъ* его своею силою. Поэтому то, что она любитъ (ея объектъ) есть, прежде всего, единое дѣло Божіе на землѣ; и въ отношеніи къ нему — любовь цѣльна. Далѣе, объектомъ ея является Божественное, воплощенное въ земной святынѣ; и въ отношеніи къ нему — любовь пріобрѣтаетъ ликъ обороняющаго благоговѣнія. Далѣе, это есть божественно-духовное начало въ притѣсненномъ ближнемъ; и въ отношеніи къ нему любовь пріобрѣтаетъ ликъ благо-желающаго состраданія. И, наконецъ, это есть духовное начало, гибнущее въ злодѣѣ; и въ отношеніи къ нему любовь являетъ ликъ чистаго и суроваго благо-желательства . . .

Вотъ почему все ученіе о томъ, что активное, наступающее на злодѣя, сопротивленіе злу противорѣчитъ любви, — падаетъ, какъ вредный моральный предразсудокъ. Какъ и всякая иная, вѣрная форма сопротивленія злу, — понужденіе и пресѣченіе является дѣломъ *именно любви* и *самой любви;* и, если любовь что нибудь отвергаетъ, то не понужденіе, какъ таковое, и не тѣлесное понужденіе, и не пресѣченіе, а *зложелательство* въ борьбѣ со зломъ, т. е. *зложелательное* понужденіе и *зложелательное* пресѣченіе[1]). Но активное, наступающее на злодѣя, сопротивленіе злу желаетъ и другимъ людямъ, и самому злодѣю — совсѣмъ не зла, а блага. И потому оно можетъ быть и должно быть дѣломъ побороющей любви.

---

[1]) См. главу седьмую.

17.

О связанности людей въ добрѣ и злѣ.

Сопротивляться злу слѣдуетъ, во первыхъ, — внутреннимъ раствореніемъ, претвореніемъ и преображеніемъ злого *чувства;* во вторыхъ, — внутренно-внѣшнимъ понужденіемъ и дисциплинированіемъ злой *воли;* въ третьихъ, — внѣшнимъ понужденіемъ и пресѣченіемъ злого *дѣла.* При этомъ оба послѣдніе способа сопротивленія должны служить первому, какъ низшія ступени служатъ высшей, не замѣняя ее собою, но возводя къ ней и дѣлая ее доступной.

Къ признанію этого правила ведетъ не только вѣрное пониманіе *зла*[1]) и *любви*[2]), но и вѣрное пониманіе человѣческаго *общенія* и *совмѣстной жизни;* ибо всѣ люди, — независимо отъ того, знаютъ они объ этомъ, или не знаютъ, желаютъ этого, или не желаютъ, — связаны другъ съ другомъ всеобщей взаимной связью въ добрѣ и во злѣ; и эта связь налагаетъ на нихъ извѣстныя, неотмѣнимыя, взаимныя обязательства и подчиняетъ ихъ опредѣленнымъ духовнымъ правиламъ.

Для того, чтобы убѣдиться въ этой всеобщей связанности, ее необходимо усмотрѣть, какъ бы, воочію въ собственномъ, душевно-духовномъ опытѣ.

Фактически человѣкъ устроенъ отъ природы такъ, что душевная и духовная жизнь его скрыта отъ всѣхъ остальныхъ людей и непосредственно доступна только его собственному самочувствію и, отчасти, самонаблюденію: моя душа «недоступна» другимъ людямъ, а чужія души «недоступны» мнѣ: «чужая душа потемки». Зная это и сильно переоцѣнивая эту свою скрытость и недоступность, люди въ боль-

---

[1]) См главу третью.

[2]) См. главы десятую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

шинствѣ строютъ свою жизнь и свое поведеніе на вытекающей отсюда возможности самораздвоенія: одно «я» состоитъ изъ того, что я «оставляю про себя», а другое «я» состоитъ изъ того, что я передъ другими «обнаруживаю». При этомъ они нерѣдко воображаютъ, что они сами знаютъ себя «вѣрно» и «вполнѣ», и что другіе знаютъ о нихъ только то, что они не сочли нужнымъ скрывать о себѣ. Этотъ двойной самообманъ нерѣдко поддерживается и закрѣпляется чувствомъ «приличія», заставляющимъ людей скрывать другъ отъ друга настоящіе размѣры своей взаимной другъ о другѣ освѣдомленности.

На самомъ же дѣлѣ каждый человѣкъ плохо знаетъ самъ себя и всегда обнаруживаетъ себя другимъ во всѣхъ своихъ основныхъ свойствахъ и склонностяхъ — цѣликомъ.

Человѣкъ плохо знаетъ самъ себя, во первыхъ потому, что каждая человѣческая душа, въ огромной своей части, состоитъ изъ *безсознательныхъ* («незамѣчаемыхъ» или «забываемыхъ») содержаній, способностей, влеченій, склонностей и привычекъ, а также изъ *полусознательныхъ* ощущеній, настроеній, ассоціацій и оттѣнковъ; только тотъ, кто систематически изслѣдовалъ свое безсознательное и свой характеръ по методу непроизвольнаго ассоціированія, — можетъ понять и измѣрить, насколько люди въ дѣйствительности имѣютъ ограниченное и невѣрное представленіе о самихъ себѣ. Во вторыхъ, человѣкъ плохо знаетъ самъ себя потому, что онъ очень охотно, легко и незамѣтно забываетъ о себѣ многое непріятное и дурное, перетолковываетъ все это въ лучшую сторону, и потому идеализируетъ самъ себя, нравится себѣ и сердится, когда его якобы «несправедливо» порицаютъ.

При такомъ наивномъ самовоспріятіи, человѣкъ обычно и не подозрѣваетъ того, что его *тѣлесная внѣшность* точно выражаетъ и вѣрно передаетъ его душу во *всемъ* ея безсознательномъ и сознательномъ составѣ. Въ дѣйствительности человѣкъ устроенъ такъ, что его тѣло (глаза, лицо, выраженіе лица, строеніе головы, руки, ноги, походка, манеры, жестикуляція, смѣхъ, голосъ, интонація и всѣ внѣшніе поступки) не только *укрываетъ* его душу, но и *обнаруживаетъ* ее, и, притомъ, какъ бы съ точностью хорошаго зеркала.

Правда, къ счастію или къ несчастію, люди мало знаютъ объ этомъ, мало обращаютъ вниманія на этотъ тѣлесный шифръ души и плохо умѣютъ дешифрировать его своимъ *сознаніемъ*. Но *безсознательно* люди воспринимаютъ другъ друга, въ этомъ зашифрованномъ видѣ, столь же цѣльно, сколь цѣльно они сами выражены въ своемъ тѣлѣ.

Дѣло въ томъ, что все, живущее въ человѣкѣ, существуетъ въ немъ не только, какъ психическое состояніе, но и какъ физическое состояніе; и обратно: всякое тѣлесное состояніе человѣка непремѣнно имѣетъ и душевное бытіе, хотя самъ онъ часто не знаетъ этого и не сознаетъ того, въ чемъ именно оно выражается. Человѣкъ каждымъ состояніемъ своимъ какъ бы говоритъ на двухъ языкахъ сразу: на языкѣ тѣла и на языкѣ души. И вотъ, благодаря этому удвоенному бытію, тѣло человѣка какъ бы пробалтываетъ то, что душа, можетъ быть, хотѣла бы скрыть не только отъ другихъ, но и отъ себя. Каждый изъ насъ всею душою своею какъ бы «влитъ» въ свое тѣло и цѣликомъ въ немъ явленъ; и поэтому тѣ, кто видятъ и слышатъ насъ,—тѣ, часто сами того не зная, испытываютъ въ каждый данный моментъ *всю* нашу душу въ ея основномъ строеніи. Именно поэтому люди часто «знаютъ» другъ о другѣ гораздо больше, чѣмъ сами сознаютъ и чѣмъ могутъ выразить словами: въ *безсознательномъ опытѣ* общенія человѣкъ воспринимаетъ отъ другого *все*, что выражаетъ и выдаетъ его тѣло о его душѣ; и понятно, что въ *сознаніе* воспринявшаго человѣка проникаетъ сравнительно лишь очень немногое изъ всего воспринятаго; а остальное,—воспринятое но не осознанное, — не улетучивается и не исчезаетъ, но пребываетъ и живетъ въ недоступной сознанію глубинѣ. Когда же оно достигаетъ сознанія, то оно появляется обычно въ видѣ смутныхъ симпатій и антипатій, довѣрія и недовѣрія, предчувствія и подозрѣнія; и всѣ эти проблески знанія могутъ быть по содержанію совершенно вѣрными: но уловить, прояснить и обосновать ихъ — сознаніе не можетъ и не умѣетъ. Однако такое «знаніе» можетъ быть усовершенствовано и доведено до настоящей прозорливости при надлежащей, длительной, духовной работѣ.

Именно въ силу такой цѣльности и глубины безсознательнаго общенія, *ни одно доброе или злое событіе въ личной жизни человѣка не остается исключительнымъ достояніемъ его изолированной души:* тысячами путей оно всегда проявляется, выражается и передается другимъ, и притомъ, не только постольку, поскольку онъ этого хочетъ, но и поскольку онъ этого не хочетъ. Каждый внутренній актъ злобы, ненависти, зависти, мести, презрѣнія, лжи — неизбѣжно измѣняетъ ткань и ритмъ душевной жизни самого человѣка и столь же неизбѣжно, хотя и незамѣтно, выражается черезъ тѣло и передается всѣмъ окружающимъ и, черезъ нихъ, отголосками, дальше и дальше. Эта волна порока и зла идетъ тѣмъ сильнѣе и замѣтнѣе, чѣмъ повторнѣе, чѣмъ глубже, чѣмъ цѣльнѣе душа предается этимъ состояніямъ: и понятно, что на лицѣ Іуды, Ричарда Третьяго, папы Александра Шестого и Малюты Скуратова всякій сознаніемъ своимъ прочтетъ то, что незамѣтно скользнетъ по его душѣ при воспріятіи обыкновеннаго человѣка. И, точно также, каждый внутренній актъ доброты, любви, прощенія, благоговѣнія, искренности, молитвы и покаянія — неизбѣжно измѣняетъ ткань и ритмъ душевной жизни, и незамѣтно выразившись во взглядѣ, въ лицѣ, въ походкѣ, незамѣтно передается всѣмъ остальнымъ людямъ. И, опять, эта волна доброты, чистоты и благородства идетъ тѣмъ сильнѣе и замѣтнѣе, чѣмъ глубже душа переродилась въ этихъ состояніяхъ: и понятно, что на ликѣ Макарія Великаго, Франциска Ассизскаго, Патріарха Гермогена и Оптинскихъ старцевъ всякій увидитъ то, чего онъ не сумѣетъ распознать въ слабыхъ проблескахъ обыденной доброты.

Вслѣдствіе такой безсознательной цѣльности общенія и передачи — ни добро, ни зло не имѣютъ въ жизни людей «чисто личнаго» или «частнаго» характера. Всякій добрый, — независимо даже отъ своихъ внѣшнихъ поступковъ, — добръ не только «про себя», но и *для другихъ;* всякій злой, — даже если онъ злится только «про себя», — золъ, и вреденъ, и ядовитъ для всего человѣчества. То, что я есмь, то я размножаю и въ другихъ душахъ, — сознательно и безсознательно, дѣланіемъ и недѣланіемъ, намѣренно и ненамѣренно. Человѣку не дано «быть» и не «сѣять»; ибо

онъ «сѣетъ» уже однимъ бытіемъ своимъ. Каждый, самый незамѣтный и не вліятельный человѣкъ создаетъ собою и вокругъ себя атмосферу того, чему предана, чѣмъ занята, чѣмъ одержима его душа. Добрый человѣкъ есть живой очагъ добра, и силы въ добрѣ; а злой человѣкъ есть живой очагъ зла, силы во злѣ и слабости въ добрѣ. Люди непроизвольно облагороживаютъ другъ друга своимъ чисто личнымъ благородствомъ; и столь же непроизвольно заражаютъ другъ друга, если они сами внутренно заражены порочностью и зломъ. Поэтому каждый отвѣчаетъ не только за себя, но и за все то, что онъ «передалъ» другимъ, что онъ послалъ имъ, влилъ въ нихъ, чѣмъ онъ ихъ заразилъ или обогатилъ; и, если эта, посланная имъ, зараза — заразила чью нибудь душу, и отравила ее, и привела ее къ совершенію дѣлъ, то онъ отвѣчаетъ въ свою мѣру и за эти дѣла, и за послѣдствія этихъ дѣлъ. Вотъ почему, въ живомъ общеніи людей, каждый несетъ въ себѣ всѣхъ, и восходя, тянетъ всѣхъ за собою; и, падая, роняетъ за собою всѣхъ. И потому «стояніе города на десяти праведникахъ» — не есть пустое слово или преувеличеніе, но есть живой и реальный духовный фактъ.

Для того, кто реально усмотритъ эту всеобщую живую связь, — и въ себѣ, и въ другихъ, — окажется неизбѣжнымъ сдѣлать цѣлый рядъ необходимыхъ выводовъ, признать цѣлый рядъ законовъ и правилъ.

Такъ, во первыхъ, отсюда выясняется съ очевидностью, что зло, пребывающее въ человѣческихъ душахъ [1]) сохраняетъ свое бытіе, свою силу и свою ядовитость, даже и тогда, когда оно не изливается ни въ какіе опредѣленные внѣшніе поступки: оно продолжаетъ жить и размножаться, отравляя и душу носящую, и душу воспринимающую его въ отраженіи. Вотъ почему главная борьба со зломъ должна вестись внутренно, въ душевно-духовномъ измѣреніи, а внѣшнія мѣры понужденія и пресѣченія никогда не смогутъ настигнуть его въ его внутреннемъ убѣжищѣ и преобразить его окаянство [2]).

---

[1]) См. главу третью.

[2]) См. главы шестую, седьмую и тринадцатую.

Во вторыхъ, необходимо признать, что всеобщая взаимная связанность людей въ добрѣ и злѣ не есть только соціально-психологическій *фактъ*, но что она таитъ въ себѣ извѣстное духовное *заданіе*, устанавливая для людей великую отвѣтственность и цѣлый рядъ обязанностей. Ибо люди связаны не просто взаимодѣйствіемъ, но взаимодѣйствіемъ *въ добрѣ и злѣ*, взаимнымъ облагороженіемъ и взаимнымъ погубленіемъ: взаимодѣйствуя, они стоятъ передъ лицомъ Божіимъ и каждый изъ нихъ всегда имѣетъ дѣло съ тѣми младшими и слабѣйшими, къ которымъ соблазны могутъ прійти именно черезъ него.

Но, если каждый изъ людей, неся въ себѣ извѣстное начало зла, отвѣчаетъ и за себя, и за другихъ, то вѣрное отношеніе его къ этому «собственному» злу выражается не въ томъ, что онъ «можетъ» съ нимъ бороться «если хочетъ», а въ томъ, что онъ при всякихъ условіяхъ *обязанъ* съ нимъ боротъся и *не имѣетъ права* угашать эту борьбу. Ибо угашая ее, онъ вредитъ не «только себѣ», но всѣмъ: колодцы человѣческихъ душъ имѣютъ какъ бы подземное (безсознательное) сообщеніе, и тотъ, кто засоряетъ и отравляетъ *свой* колодецъ, тотъ засоряетъ и отравляетъ *всѣ* чужіе. Человѣкъ, несоблюдающій духовную гигіену, есть очагъ всеобщаго, общественнаго зараженія. Вотъ почему каждый изъ людей, помимо *религіознаго* и *духовнаго* призванія къ борьбѣ со своимъ зломъ, имѣетъ еще *общественную* обязанность — воспитывать себя, духовно очищать свою душу, сдерживать свою злую волю, понуждать себя, принуждать себя, и, если надо, то понуждать себя и къ необходимому самопонужденію [1]).

Если такова обязанность человѣка въ его отношеніи къ своему чисто *внутреннему* злу, то понятно, что не можетъ быть и рѣчи о какомъ-нибудь «правѣ» его совершать злыя дѣла. Человѣкъ, реализующій свое внутреннее зло во внѣшнемъ поступкѣ не только самъ «грѣшитъ» или «падаетъ», но онъ дѣлаетъ всеобщую духовную связанность людей прямымъ *орудіемъ зла* и его насажденія. Позволяя своему личному злу прорваться и стать внѣшнимъ поступкомъ, онъ предается ему во власть, даетъ ему цѣльное бытіе

---

[1]) См. главы четвертую и пятую.

и самъ становится общественнымъ вулканомъ зла. Онъ какъ бы срываетъ общественную связанность съ ея высшаго уровня, попираетъ основную обязанность самообузданія и насильственно, навязчиво вторгается со своимъ, ушедшимъ черезъ край, зломъ — въ другія души и во всю общественную атмосферу. Онъ заставляетъ другихъ реально пережить всю мерзость созрѣвшаго зла, его отвратительную душевную природу, его уродливое содержаніе, его жизнеразлагающій ритмъ, его богопротивную цѣль: онъ заставляетъ сильныхъ воспринять все это, а слабыхъ — воспринять, заразиться, и, можетъ быть, — внутренно или даже внѣшне, — *подчиниться* ему. Этимъ онъ вызываетъ къ жизни въ другихъ душахъ цѣлую систему безсознательнаго воспроизведенія, полусознательнаго подражанія и отвѣтной детонаціи. Онъ нарушаетъ духовное равновѣсіе у однихъ, искушаетъ другихъ, заражаетъ третьихъ, гипнотически покоряетъ четвертыхъ. Въ зломъ поступкѣ всегда укрывается элементъ наступленія, посягательства, попранія, властности; и поэтому зло, прорвавшееся въ поступкѣ, аггрессивно и властно вовлекаетъ въ него души всѣхъ людей, дѣлая ихъ вольными или невольными соучастниками злодѣя...

Въ виду всего этого, — безсмысленно и гибельно отстаивать свободу злодѣянія. Злу и такъ дается слишкомъ много простора, когда ему предоставляется безпрепятственно жить внутри личной души, незамѣтно отравляя души ближнихъ. Можно увѣренно предвидѣть, чтó было бы, если бы премудрые совѣты «непротивляющихся» были приняты и если бы было публично установлено, что никто не смѣетъ пресѣкать дѣятельность злодѣевъ, «не могущихъ» или «нежелающихъ» удерживать свои злыя вожделѣнія и предпочитающихъ свободно изживать вовнѣ всѣ свои злыя чувства, замыслы и намѣренія... Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что, въ результатѣ этого, на свѣтѣ скоро остались бы óдни злодѣи и ихъ запуганные рабы. Отстаивать «свободу злодѣянія» могутъ только совсѣмъ наивные или неумные доктринеры, полагающіе, что люди живутъ на подобіе изолированныхъ другъ отъ друга атомовъ, что зло не заразительно и что злодѣй есть не болѣе, чѣмъ разсердившійся добрякъ... Напрасно, также, стали бы поддерживать эту

точку зрѣнія сторонники безпредѣльной личной свободы, полагающіе, что *по убѣжденію* — человѣкъ вправѣ дѣлать *все*, ибо «убѣжденія свободны» и «убѣжденный поступокъ» есть высшая самоцѣнность въ жизни. Такой формальный подходъ къ добру и злу былъ бы совершенно не состоятеленъ, ибо добро и зло *не* суть формальныя начала. Мало сказать: «я убѣжденъ»; надо имѣть за своимъ убѣжденіемъ еще и *предметныя основанія.* «Убѣжденность» можетъ проистекать не изъ предметной очевидности, а изъ бредовой одержимости или извращенной страсти. И неужели здравый человѣкъ можетъ серьезно полагать, что достаточно любому негодяю сослаться на свои негодяйскія «убѣжденія», для того чтобы обезпечить себѣ объективную правоту и общественную безпрепятственность? Но въ такомъ случаѣ надо было бы признать, что *не-негодяй, тоже убѣжденный* въ правотѣ своего пресѣкающаго вмѣшательства,—будетъ *столь же правъ* и безпрепятственно свободенъ, если онъ, пресѣкая, обрушитъ свой мечь на голову «убѣжденнаго» негодяя...

Въ противовѣсъ всѣмъ подобнымъ злодѣелюбивымъ ученіямъ — необходимо открыто установить, что никто изъ людей не имѣетъ ни свободы внутренняго злопыхательства, ни свободы внѣшняго злодѣянія. Здоровая, религіозно-осмысленная общественная атмосфера всегда выдвинетъ противъ злопыхательства—мѣры психическаго понужденія, побуждающія злопыхателя къ внутреннему самопонужденію и ставящія его на путь исцѣленія: а противъ злодѣянія—сначала мѣры физическаго понужденія и пресѣченія, властно останавливающія внѣшній размахъ злодѣя, и, затѣмъ, мѣры внутренняго, духовнаго воздѣйствія. Нельзя давать злу властно насаждать себя и распространять себя внѣшними поступками, вторгающимися въ видѣ дерзкаго призыва и соблазна въ слабыя и, можетъ быть, уже полуотравленныя души. Никто не имѣетъ права ни злодѣйствовать, ни дѣлать себѣ святыню изъ свободы злодѣя [1]). Мало того, всякій *обязанъ* сопротивляться и злопыхателю, и злодѣю; — сопротивляться *инициативно* и *дѣйственно;* — сопротивляться и внутреннимъ усиліемъ, и внѣшнимъ поступкомъ; — сопро-

---

[1]) См. главу седьмую.

тивляться не въ злобу и въ месть, а въ любовь и служеніе. И обязанность эта у людей — *взаимна*.

Обязанностью *взаимовоспитанія*[1]) люди связаны настолько же, насколько они связаны неизбѣжнымъ взаимодѣйствіемъ въ добрѣ и злѣ: ибо въ творчествѣ добра и въ борьбѣ со зломъ люди *не* изолированы. Правда, каждый изъ нихъ имѣетъ дѣло, прежде всего, со своей собственной душой, непосредственно доступной только ему, и съ живущими въ ней злыми влеченіями и страстями: каждый имѣетъ передъ собою, прежде всего, свои собственные поступки, надъ которыми онъ непосредственно властенъ. Но въ этомъ люди уже связаны *подобіемъ*, которое открываетъ имъ возможность какъ бы перекликаться изъ колодца въ колодецъ, понимать и провѣрять другъ друга, давать другъ другу совѣты и оказывать помощь; и въ этомъ добровольномъ сознательномъ обмѣнѣ духовными дарами, противъ котораго не могъ бы ничего возразить самый отъявленный свободолюбецъ, процессъ взаимо-воспитанія уже совершается и приноситъ свои плоды. Возраженія обычно начинаются лишь съ того момента, когда одна сторона, сознательно или безсознательно уклоняясь съ путей добра, выходитъ изъ этого *подобія*, утверждаетъ свою, особую, *злую* цѣль и не желаетъ болѣе участвовать въ этой совмѣстности и взаимности. Тогда обычно бываетъ такъ, что «отколовшійся во злѣ» начинаетъ утверждать свою злую свободу и, умалчивая о томъ, что онъ добивается именно свободы *во злѣ*, онъ взываетъ къ свободѣ, *какъ таковой*, до тѣхъ поръ, пока простодушные и неумные люди, впадая въ соблазнъ и соглашаясь съ нимъ, не начинаютъ отстаивать свободу *и для злодѣя*.

Однако люди не могутъ признать и никогда не признаютъ, что злодѣй имѣетъ привиллегію злой свободы: ибо они связаны другъ съ другомъ не только *подобіемъ*, но еще *взаимностью* и *общностью*.

Люди взаимно посылаютъ другъ другу свои достиженія въ добрѣ и свои паденія во зло; взаимно воспринимаютъ посланное и взаимно отвѣчаютъ за свои, даже и безсознательныя вліянія. По существу они призваны къ тому, чтобы совсѣмъ не посылать другъ другу зла и получать отъ

[1]) См. главы пятую, шестую и седьмую.

другихъ одно добро: но не къ обратному. Быть на высотѣ этого призванія имъ почти не удается. И вотъ, нѣкоторые изъ нихъ пытаются закрѣпить за собою преимущественное право — посылать другимъ чистое зло и не принимать посылаемаго имъ въ отвѣтъ, въ видѣ понудительнаго воздѣйствія, добра. Взаимность и справедливость не терпятъ этой привиллегіи. Всякій, посылающій зло, всегда долженъ быть готовъ къ тому и согласенъ на то, что другіе сумѣютъ пресѣчь его злодѣяніе и понудить его къ качественному пересмотру посылаемаго имъ зла. Тотъ, кто, получая мою злую посылку, обращаетъ мое вниманіе на ея злое качество, тотъ не наноситъ мнѣ обиду, а оказываетъ мнѣ услугу; а тотъ, кто пресѣкаетъ мое озлобленное буйство, не давая ему распространиться и понуждая меня опомниться, тотъ выполняетъ свою обязанность и становится моимъ благодѣтелемъ[1]). Въ этомъ *взаимная обязанность* людей. И всякій изъ насъ, оказывая другимъ эту услугу и это благодѣяніе, долженъ *желать себѣ* той же услуги и того же благодѣянія отъ нихъ. Пусть, дѣйствительно, каждый дѣлаетъ другимъ только то, чего желаетъ себѣ; но при этомъ онъ долженъ желать и самому себѣ понужденія и пресѣченія отъ другихъ въ минуту своего собственнаго злодѣйства.

Однако въ творчествѣ добра и въ борьбѣ со зломъ люди связаны другъ съ другомъ не только взаимностью, но и *общностью*. Ибо у нихъ имѣется одна, единая, всѣмъ имъ *общая цѣль*, такое *общее благо*, которое — или сразу у всѣхъ будетъ, или сразу у всѣхъ не будетъ: это есть *миръ на землѣ, расцвѣтшій изъ человѣческаго благоволенія*. Именно единство и общность этой цѣли заставляютъ людей объединять свои силы и вносить единую организацію въ дѣло борьбы со зломъ. Каждый злодѣй мѣшаетъ *всѣмъ* остальнымъ — быть не злодѣями; каждый колеблетъ и отравляетъ весь общій уровень духовнаго бытія. Поэтому каждый злодѣй, злодѣйствуя, долженъ встрѣтиться *со всѣми*, объединенно сопротивляющимися ему; это сопротивленіе ведется *немногими* отъ имени *всѣхъ* и отъ лица *единой, общей цѣли*. Таковъ смыслъ всякой духовно осмысленной общественной организаціи. Чувство взаимной связи

[1]) См. главу шестую.

и взаимной отвѣтственности, созрѣвая, указываетъ людямъ ихъ общую духовную *цѣль* и заставляетъ ихъ создать единую, общую *власть* для служенія ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждаетъ въ своемъ лицѣ *живой органъ общей священной цѣли,* о́рганъ добра, о́рганъ *святыни;* и потому совершаетъ все свое служеніе отъ *ея* лица и отъ *ея* имени. Понуждающій и пресѣкающій представитель такого общественнаго союза, дѣлаетъ свое дѣло не отъ себя, не по личной прихоти, не по произволу; нѣтъ, онъ выступаетъ, какъ *слуга общей святыни, призванный* и *обязанный* къ понужденію и пресѣченію *отъ ея лица.* Онъ является живымъ о́рганомъ той силы, которая составлена изъ всѣхъ индивидуальныхъ, духовныхъ силъ, связанныхъ солидарнымъ отношеніемъ къ общей святынѣ: эта сила есть сила *самой святыни,* а онъ есть *ея живое явленіе и ея живой мечъ.*[1])

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпаетъ свои права изъ отношенія къ общей цѣли, а свою силу — изъ общей солидарности, воля каждаго отдѣльнаго члена вливается въ эту власть, признаетъ ее добровольно и, подчиняясь ей, сохраняетъ свою духовную свободу. Мало того, правосознаніе связываетъ каждаго съ общею и единою властью въ ея служеніи, такъ, что каждый участвуетъ своею волею и своею силою въ ея актахъ, даже и въ тѣхъ, въ которыхъ онъ самъ непосредственно не выступаетъ. И, въ результатѣ этого, слагается организація, въ которой общій элементъ единаго *блага* и единой *цѣли* получаетъ единаго и общаго *волевого двигателя,* до извѣстной степени снимающаго съ единичныхъ людей заданіе и бремя непосредственнаго понужденія и пресѣченія злодѣевъ.

Благодаря такой организаціи, каждый членъ союза можетъ и долженъ чувствовать, что его воля и его сила участвуютъ въ борьбѣ центральной власти съ началомъ зла и его носителями. Это выражается въ признаніи и поддержаніи актовъ этой борьбы не только за страхъ, но и за совѣсть, въ сочувствіи имъ и активномъ, иниціативномъ содѣйствіи. Властвующій центръ, ведя эту борьбу, нуждается въ этомъ

[1]) См. главу одиннадцатую.

сочувствіи и содѣйствіи, и имѣетъ право на него; мало того, — побѣждать въ этой борьбѣ и строить совмѣстную жизнь ради общей цѣли, онъ можетъ только тогда и лишь постольку, поскольку общественное мнѣніе (и въ его распыленномъ, и въ его сосредоточенномъ состояніи) поддерживаетъ его своимъ сочувствіемъ и содѣйствіемъ. Власть и народъ должны быть согласны въ пониманіи зла и добра, и солидарны въ волевомъ отверженіи зла; внѣ этого обѣ стороны идутъ навстрѣчу гибели. Эта гибель и наступаетъ, если одна изъ сторонъ измѣняетъ общей цѣли или ея вѣрному пониманію: если власть начинаетъ *потакать* злодѣямъ, или если народъ начинаетъ ихъ *укрывать*. Тогда общественно-организованное сопротивленіе злу прекращается, уступая свое мѣсто болѣе или менѣе *злонамѣренному непротивленію;* и въ результатѣ побѣда зла оказывается обезпеченной.

Пріятіе власти и ея борьбы со зломъ выражается не только въ томъ, что индивидуумъ за совѣсть помогаетъ ей бороться со злодѣяніями *другихъ* людей, но и въ томъ, что онъ самъ добровольно пріемлетъ понужденіе и пресѣченіе, когда оно обращается противъ *него самого.* Этотъ выводъ естественъ и необходимъ: ибо къ нему ведетъ законъ взаимности и общности. Тотъ, кто пріемлетъ общую цѣль и общій óрганъ, тотъ пріемлетъ и его вѣрное дѣйствіе, независимо отъ того, направлено оно на другихъ, или лично на него. При наличности зрѣлаго правосознанія, человѣкъ участвуетъ своею волею въ актахъ своей власти и тогда, когда *онъ самъ оказывается понуждаемымъ и пресѣкаемымъ, наказуемымъ или даже казнимымъ.* Справедливое понужденіе онъ воспринимаетъ тогда, какъ *самопонужденіе,* осуществляемое соціально выдѣлившеюся и уполномоченною духовною волею; справедливое наказаніе онъ воспринимаетъ, какъ заслуженное самонаказаніе. И даже несправедливый приговоръ къ смерти онъ можетъ пережить въ порядкѣ добровольнаго пріятія, подобно Сократу и великому множеству христіанскихъ мучениковъ. —

Таковы послѣдовательные выводы изъ всеобщей взаимной связанности людей въ добрѣ и злѣ.

18.

Обоснованіе сопротивляющейся силы.

Если попытаться объединить выводы, вытекающіе изъ этой всеобщей взаимной связанности людей въ добрѣ и злѣ, то можно сказать: духовное раствореніе и преображеніе зла знаменуетъ конечную, завершенную побѣду надъ нимъ *(цѣль)*, но *понужденіе* къ необходимымъ для этого усиліямъ и прямое *пресѣченіе* злодѣяній — необходимы для этой побѣды, какъ *средства* или способы сопротивенія.

Душевно-духовная связанность людей въ добрѣ и злѣ настолько существенна и проникающа, что человѣкъ, разъ испытавшій и осознавшій ее, реально видитъ *единство и общность злого начала* въ мірѣ и чувствуетъ непрестанную потребность не только неучаствовать въ его заражающемъ распространеніи, но и противостать ему въ цѣльномъ, волевомъ сопротивленіи. Едино и обще всѣмъ людямъ не только начало добра, въ его живомъ, благодатномъ и очистительномъ вѣяніи, но и начало зла, въ его разлагающемъ и отравляющемъ дыханіи: и человѣкъ, осязавшій это единство, оказывается уже не въ состояніи «умственно отвлекаться» отъ него, или дѣлать видъ, будто его нѣтъ, или занимать безразличную позицію какимъ либо инымъ способомъ. Злое начало *едино* и *аггрессивно*, и, въ аггрессивности своей *лукаво* и *многообразно*. Тотъ кто ему не сопротивляется, тотъ уступаетъ ему и идетъ въ его свитѣ; кто не пресѣкаетъ его нападенія, тотъ становится его орудіемъ или гибнетъ отъ его лукавства. Здѣсь нельзя выжидать, вилять или прятаться; ибо не говорить злу ни «да» ни «нѣтъ», значитъ говорить ему «да»; и потому выжидающій и прячущійся совсѣмъ не «выжидаетъ» и не «прячется», а предаетъ и предается.

Для того, чтобы вести вѣрное сопротивленіе злу, необходимо все время имѣть въ виду всѣ четыре основныя свойства его: *единство, аггрессивность, лукавство* и *многообразіе;* и считаться съ ними со всѣми. Только духовно слѣпой можетъ, признавая аггрессивность, лукавство и многообразіе зла, не замѣчать его *единства* и общности, замыкаться окончательно въ свою личную «безгрѣшность» и искать «спасенія» для себя одного; это будетъ добродѣтель слѣпого, совершенство бѣглеца, спасеніе себялюбца; и все — будетъ мнимое. Только лишенный жизненнаго опыта можетъ не видѣть *аггрессивности* зла, его естественной тяги къ расширенію, его одержимости, его властнаго напора, и воображать, что силу зла можно и должно истощать безпрепятственностью, терпѣливой покорностью и жертвеннымъ обреченіемъ ему всѣхъ святынь, всѣхъ человѣческихъ душъ и всей культуры. Только наивный человѣкъ можетъ не видѣть *лукавства* зла и полагать, что злу присуще простодушіе, прямота и рыцарственная корректность, что съ нимъ можно договариваться, ожидая отъ него вѣрности, лойяльности и чувства долга. Только поверхностный умъ можетъ упускать изъ вида, что зло есть начало въ высшей степени *удобопревратное,* способное использовать весь діапазонъ внутреннихъ и внѣшнихъ состояній человѣка, то разгораясь огнемъ открытой страсти, то замирая въ умолчаніи, то принимая обличіе доброты и благородства (вѣдь имъ, напримѣръ, нашептано и самое ученіе о «свободѣ злодѣянія»). Зло, вообще говоря, совсѣмъ не сводится къ «дурной цѣли»; для него настолько же характерны и «дурныя средства». Его формула гласитъ: всѣми, и злыми, и добрыми средствами — къ злой цѣли; причемъ въ терминѣ «злой» содержится не идея «отступленія отъ добра», а идея «безразличія» или «отвращенія» къ добру. И вотъ, ведущій борьбу со зломъ и постигшій его исключительно духовную растворимость и преобразимость, естественно, долженъ поставить передъ собою вопросъ, слѣдуетъ или не слѣдуетъ противопоставить этому обще-единому, лукавому и многообразному началу *во всей его аггрессивности* — внѣшнее понужденіе и пресѣченіе, или нѣтъ? Требуетъ этого подлинная,

преображающая побѣда надъ зломъ, или нѣтъ? И, если требуетъ, то почему?

Всеобщая взаимная связанность людей, дѣлающая зло единымъ и общимъ началомъ, ставитъ каждаго человѣка въ положеніе вольнаго или невольнаго соучастника зла [1]) и держитъ его въ этомъ положеніи до тѣхъ поръ, пока онъ не совершитъ волевой отрывъ отъ злодѣя и не обратится къ нему во всей силѣ активно-отрицающей любви[2]). Человѣкъ, видящій эту связанность людей и обладающій живою совѣстью, всегда испытываетъ себя какъ бы *присутствующимъ* при томъ злѣ, о которомъ онъ знаетъ, что оно совершается или совершится. Но присутствуя при злодѣяніи, онъ не можетъ не порвать въ себѣ того «едино-воленія» и «единочувствія» со злодѣемъ, въ которомъ его обычно удерживаетъ любовь къ другимъ людямъ. Этотъ отрывъ и есть первое проявленіе родившагося праведнаго гнѣва и негодованія. При этомъ онъ не боится порвать это «единеніе» со злодѣемъ, ибо онъ видитъ и понимаетъ, что злодѣй *уже порвалъ* въ *своей* душѣ единеніе любви со своею жертвою, что онъ, осуществляя свое злодѣйство, рветъ нити этого единенія и въ душѣ своей *жертвы*, и въ душѣ *защитника*, и во *всѣхъ* душахъ. Поэтому поддерживать единеніе *положительной любви* со злодѣемъ, — противоестественно, отвратительно и гибельно; напротивъ, оторваться отъ сочувствія ему и *всякаго* соучастія съ нимъ, не выходя изъ предѣловъ духовнаго благожелательства—естественно, необходимо, единственно вѣрно. Но въ соучастіи остается повиненъ всякій, кто не положилъ *всю свою личную силу* на активное пресѣченіе злодѣянія. Всякій отвернувшійся, убоявшійся, поберегшій себя, не вмѣшавшійся, «ничего не сдѣлавшій», не воспротивившійся до конца, — несетъ на себѣ вину духовнаго соучастія; и нравственно чуткій человѣкъ знаетъ эту вину и вызываемое ею внутреннее угрызеніе, и испытываетъ его даже тогда, когда злодѣйство почему нибудь случайно не состоится («я отъ лѣни или трусости *чуть чуть* не сталъ соучастникомъ» . . .). Такому «хоронякѣ» остается только два исхода: или почувствовать презрѣніе къ самому себѣ и

[1]) См. главу семнадцатую.

[2]) См. главу шестнадцатую.

почерпнуть въ немъ мужество для рѣшительной борьбы въ будущемъ; или же вступить на «успокоительный» путь обѣленія зла[1]), который и приведетъ его постепенно къ покорности, выводя его совсѣмъ изъ ряда сопротивляющихся.

Такимъ образомъ, каждое внѣшнее злодѣяніе является какъ бы испытаніемъ или пробнымъ камнемъ для всѣхъ, воспринимающихъ его: самымъ осуществленіемъ своимъ оно испытываетъ духовную зрѣлость предстоящихъ, ихъ преданность добру, ихъ силу въ добрѣ, чуткость ихъ совѣсти, ихъ любовь къ ближнему, ихъ способность мириться съ побѣдою зла и потворствовать ему. Присутствующій при злодѣяніи переживаетъ нѣкое искушеніе и соблазнъ: ибо во всякомъ злодѣяніи зло провоцируетъ всѣхъ окружающихъ, властно заставляя ихъ высказаться и обнаружиться, занять рѣшительную позицію: *противъ зла* или *въ пользу зла*. Уклониться отъ этого испытанія нельзя: ибо уклонившійся и отвернувшійся—высказывается тѣмъ самымъ *въ пользу зла*. Именно эта острота проблемы придаетъ каждому злодѣянію характеръ *трагическій*,—не для злодѣя только, но и для всѣхъ воспринимающихъ. Подавляющее большинство людей предстоитъ злодѣянію въ состояніи внутренней неготовости: ихъ собственная, лично-внутренняя борьба со зломъ незакончена и не завершена, и изъ этого неустойчиваго равновѣсія они вынуждены совершить внѣшнее волевое оказательство, рѣзко ставящее ихъ на *одну* сторону и нерѣдко заставляющее ихъ нести длительныя или вѣчныя послѣдствія этого поступка. Вотъ почему большинство людей оказывается растеряннымъ передъ лицомъ злодѣянія и растерянность эта бываетъ тѣмъ большею, чѣмъ дерзновеннѣе и самоувѣреннѣе злодѣй. И какіе только благовидные мотивы не приходятъ здѣсь на помощь тому, кто тянется къ «безопасной» пассивности: и «отвращеніе къ насилію»; и «жалость» къ злодѣю; и ложное смиреніе («я и самъ грѣшный человѣкъ»); и ссылка на свою «неуполномоченность»; и обязанность сохранить себя «для семьи»; и нежеланіе «стать доносчикомъ»; и мудрое правило «въ сомнѣніи воздержись»; и многое другое. И все это служитъ одной цѣли: оправдать и приукрасить свое религіозное и нравственное дезертирство.

---

[1]) См. главу вторую.

Именно поэтому неутратившіе совѣсть хороняки нерѣдко чувствуютъ такую благодарность, и даже до восторга, къ тому, кто приметъ бремя искушенія на себя и избавитъ ихъ своимъ пресѣкающимъ актомъ отъ непріятной раздвоенности и послѣдующихъ угрызеній.

Все это означаетъ, что злодѣяніе не только вторгается во всѣ души дерзновеннымъ соблазномъ, призывомъ, отравой примѣра, но требуетъ отъ большинства, *духовно непосильнаго для него героизма*, вѝдѣнія, духовной зрѣлости и внѣшней рѣшительности. Оно отравляетъ души не только своимъ взрывомъ, но и тѣмъ ядовитымъ сознаніемъ собственнаго предательства, которое оно вызываетъ въ слабыхъ душахъ и которое само по себѣ равносильно полупобѣдѣ зла. Вотъ почему понуждающій и пресѣкающій творитъ вѣрное дѣло, драгоцѣнное для *всей* внутренней борьбы со зломъ во *всѣхъ* людяхъ; онъ какъ бы пріемлетъ тотъ мечъ великаго разсѣченія добра и зла, о которомъ говоритъ таинственное слово Евангелія («не миръ пришелъ Я принести, но мечъ.» Мтѳ. X. 34—39. Мрк. XIII. 9—13. Луки XII. 51—53). Онъ героически выявляетъ противоположность добра и зла: проводитъ между ними четкую и драгоцѣнную грань; помогаетъ людямъ осознать эту грань и поддержать ее въ своемъ внутреннемъ мірѣ; спасаетъ себя и ихъ отъ вины соучастія и отъ самопрезрѣнія; удерживаетъ буйный разливъ зла и избавляетъ людей отъ непосильнаго для нихъ искушенія. Онъ утверждаетъ въ себѣ и являетъ другимъ *силу добра*, которая естественно ищетъ цѣльнаго бытія во внѣшнемъ поступкѣ, и, притомъ, не только созидающемъ, но и отражающемъ. И понятно, почему люди имѣя въ виду эту раздѣляющую, различающую и ограждающую функцію благой силы, обращаются умственно къ свѣтлому образу ангела и именно ангела-хранителя.

Понятно, что, если бы зло совсѣмъ не обладало аггрессивною тенденціею или не изливалось во внѣшнихъ поступкахъ, то сопротивленіе ему посредствомъ физическаго пресѣченія было бы ненужно и невозможно. Именно аггрессивность зла и необходимость для него изливаться во внѣшнихъ поступкахъ дѣлаютъ необходимымъ и *противонаступленіе* на него. Напрасно было бы воз-

ражать противъ этого ссылкою на то, что внѣшній актъ не прибавляетъ ничего къ злопыхательству и, при наличности послѣдняго, является несущественнымъ. Хотящій зла относится къ творящему зло, какъ сдерживающійся къ несдерживающемуся, какъ несмѣющій къ смѣющему, какъ осуждающій зло (хотя бы еще только уголкомъ своей души) къ одобряющему[1]), какъ еще не утвердившійся во злѣ къ тому, кто ему предался. При прочихъ одинаковыхъ условіяхъ, виновность послѣдняго гораздо больше; зловредность же его больше при всякихъ условіяхъ. Напрасно также думать и говорить, что злое дѣйствіе вызывается именно внѣшнимъ противодѣйствіемъ; въ реальной исторической дѣйствительности дѣло обстоитъ какъ разъ обратно...

Вся исторія человѣчества состоитъ въ томъ, что въ разныя эпохи и въ разныхъ общинахъ *лучшіе люди гибли, насилуемые худшими*, причемъ, это продолжалось до тѣхъ поръ, пока лучшіе не рѣшались дать худшимъ планомѣрный и организованный отпоръ. Такъ всегда было и такъ всегда будетъ: радикальное зло, живущее въ человѣкѣ, *торжествуетъ до тѣхъ поръ, пока не обуздывается* и поскольку не сдерживается; и всюду, гдѣ эта обуздывающая и сдерживающая сила не возстаетъ въ *самомъ* индивидуумѣ, она должна придти и приходитъ извнѣ, отъ другихъ, въ видѣ внѣшняго сопротивленія и вызываемаго имъ страха и страданія („timore vel dolore", Бл. Августинъ). Внѣшняя чужая сила нужна человѣку для того, чтобы онъ пріучился блюсти вѣрную соціальную грань въ своемъ поведеніи, такъ, чтобы эта грань постепенно стала его собственною, изнутри поддерживаемою и добровольно признанною гранью; и тогда страхъ претворится въ уваженіе и утвердитъ въ немъ чувство долга; а страданіе побудитъ его обратиться къ себѣ и открыть источникъ его въ своемъ собственномъ несовершенствѣ. Понужденіе и пресѣченіе необходимы для того, чтобы пробудить и укрѣпить въ дефективной душѣ правосознаніе и моральное чувство, изъ коихъ каждое по своему ведетъ къ истинной нравственности или по своему ее приближаетъ.

---

[1]) См. главу вторую.

Столѣтіями и тысячелѣтіями совершается этотъ обуздывающій и перевоспитывающій процессъ, превращающій человѣкообразное животное — въ существо общественное и дисциплинированное; и чѣмъ общественнѣе и дисциплинированнѣе это животное, тѣмъ доступнѣе оно для духовной культуры и тѣмъ доступнѣе ему самому работа внутренняго самовоспитанія. Самая идея о возможности «сопротивляться посредствомъ непротивленія» даруется человѣчеству и оказывается примѣнимой тогда и постольку, когда и поскольку общій, родовой процессъ обузданія звѣря въ человѣкѣ грозою и карою («Ветхій Завѣтъ») создаетъ накопленный и осѣвшій итогъ обузданности и воспитанности, какъ бы экзистенц-минимумъ правосознанія и морали, открывающій сердца для царства любви и духа («Новый Завѣтъ»). Однако новое ученіе отнюдь не порицаетъ, не отмѣняетъ и не отвергаетъ угрозу и кару: попрежнему необходимъ и мечъ, и «Божій слуга» «въ наказаніе дѣлающему злое» (Римл. XIII. 4.) Но помимо этого пути и рядомъ съ нимъ уже установленъ новый, высшій, благодатный путь, не единственный, но главный: *Божій* путь, не осуждающій, но осмысливающій и освящающій прежній путь, путь «Кесаря». Именно тамъ, гдѣ звѣрь укрощенъ и діаволъ въ душѣ подавленъ,—просыпается способность, и склонность, и объективная общественная возможность воспитывать души словомъ разума и дѣломъ уступчивой любви; но гдѣ этого нѣтъ, тамъ слово падаетъ на безплодный камень и расточенная доброта попирается свирѣпыми животными (Мѳ. VII. 6)... Тамъ попрежнему необходима гроза, посылающая страхъ и страданіе.

Эта точка зрѣнія родового, историческаго преемства обнаруживаетъ съ особенною ясностью несостоятельность тѣхъ, кто «принципіально» отрицаетъ внѣшнее понужденіе и пресѣченіе. Сторонникъ «чистаго» непротивленія, вмѣстѣ со всѣмъ остальнымъ человѣчествомъ, пользуется плодами всей предшествующей борьбы со зломъ: всею своею жизнью, безопасностью, возможностью трудиться и творить — онъ обязанъ усиліямъ, подвигамъ и страданіямъ тѣхъ, кто до него, изъ поколѣнія въ поколѣніе обуздывалъ звѣря въ человѣкѣ и воспитывалъ въ немъ животное, а также тѣхъ, кто нынѣ продолжаетъ это дѣло. Именно благодаря тому,

что находились люди, добровольно принимавшіе на себя бремя активной борьбы со злодѣями, эту, можетъ быть, тягчайшую разновидность мірового бремени, — всѣмъ остальнымъ людямъ открывалась возможность мирно трудиться, духовно творить и нравственно совершенствоваться. Огражденные и обезпеченные отъ злодѣевъ, окруженные незлодѣями, они оказывались въ значительной степени освобожденными отъ напряженій отрицательной любви[1]) и свободно могли предаваться, въ мѣру своей нравственной потребности, благамъ высшаго безкорыстія, любовной уступчивости и *личнаго* непротивленія. И вотъ, сторонники «чистаго» непротивленія, пользуясь этими благами вѣкового дуба, но не усматривая того, что источникъ этихъ благъ именно въ немъ, стали отдавать всю свою «добродѣтель» и свои досуги на то, чтобы подрыть его корни и повалить его. Началось осужденіе благодѣтелей, порицаніе собственныхъ защитниковъ; раздалась проповѣдь противъ самой необходимости нести міровое бремя пресѣченія зла; полились доказательства того, что это бремя — мнимое, что зла нѣтъ, что сами понуждающіе и пресѣкающіе суть настоящіе и единственные злодѣи. И при этомъ всѣ блага огражденія продолжали даваться поносимыми благодѣтелями и продолжали приниматься поносящими «праведниками». И, если ограждающіе, неся свое бремя, принимали на себя вину, то эта вина, по всей справедливости, ложилась и на огражденныхъ: ибо огражденные пользовались всѣми, проистекающими отсюда, благами, и не могли ими не пользоваться, и фактически принимали ихъ; но только дѣлали видъ, что это не блага, что они имъ не нужны, что они ими не пользуются, и что они, при всей этой фальши и неблагодарности, во всемъ своемъ горделивомъ лицемѣріи и моральномъ ханжествѣ, соблюдаютъ нравственную чистоту, «любовность» и «непротивленіе» . . . И продолжали взрывать подъ собою и подо всѣми пороховой погребъ зла.

Всѣ эти разъясненія окончательно устанавливаютъ не только необходимость внѣшняго понужденія и пресѣченія, но и ихъ сравнительное значеніе въ общей системѣ борьбы со зломъ.

---

[1]) См. главу шестнадцатую.

Это значеніе есть чисто *отрицательное*. Наивно было бы думать, что внѣшнее воздѣйствіе на человѣка, исходящее отъ другихъ и механически направленное на его тѣлесный составъ, — можетъ замѣнить собою внутреннее, органическое воспитаніе въ духѣ и любви. Посредствомъ внѣшняго понужденія и пресѣченія невозможно сдѣлать человѣка добрымъ или принудить его къ добрымъ дѣламъ (это было бы, самое большее, *видимость* добрыхъ дѣлъ...); на этомъ пути нельзя погасить зло, живущее въ душѣ, нельзя перевоспитать человѣка или облагородить его чувство и волю; эти мѣры ведутъ не къ умноженію добра, *а къ уменьшенію числа злодѣяній;* онѣ отрицательно подготовляютъ разрѣшеніе главнаго заданія, но именно постольку онѣ являются *безусловно необходимыми.*

Внѣшнее понужденіе и пресѣченіе имѣютъ троякую цѣль.

Во первыхъ, недопустить, чтобы данный человѣкъ совершилъ данное злодѣяніе; остановить *эту* злую волю въ ея зломъ направленіи; отрезвить ее внѣшней помѣхой и отпоромъ; показать ей, что запретность запрещеннаго поддерживается не только мотивами совѣсти и правосознанія, но и внѣшнею силою, то ставящею препятствіе злодѣю, то настигающею его суровыми послѣдствіями: и, наконецъ, — лишеніемъ свободы и причиненіемъ ему душевныхъ непріятностей и страданій побудить его обратиться къ само-осознанію, само-понужденію и само-перевоспитанію. Для души, въ корнѣ благородной, но страстной и падшей, можетъ быть достаточно перваго проблеска внѣшняго пресѣченія, для того, чтобы установить равновѣсіе и самообладаніе. Напротивъ, душа, въ корнѣ извращенная и ожесточенная можетъ не отозваться, въ своей одержимости, ни на какія внѣшнія и внутреннія воздѣйствія и найти свой конецъ въ смертной казни.

Второю задачей является огражденіе всѣхъ другихъ людей отъ злодѣянія и его отравляющаго воздѣйствія, — отъ того душевно-духовнаго ожога, примѣра, искушенія, соблазна, призыва, которой оно несетъ въ себѣ и съ собою; и, далѣе, — избавленіе другихъ отъ опасности, отъ того страха за свою жизнь, за свободу, за права, за свой трудъ, за свое

творчество, за свою семью, который вызываетъ въ людяхъ взаимное недовѣріе, настороженность, отчужденіе, враждебность, ненависть и ожесточеніе (bellum omnium contra omnes). Ожидать отовсюду нападенія и злодѣйства — значитъ подозрѣвать всѣхъ, видѣть всюду враговъ, готовиться къ отпору и гибели, и готовить гибель другимъ. И, если въ огражденіи прежде всего и безусловно нуждаются малолѣтніе, слабые, больные и беззащитные, то и для всѣхъ остальныхъ людей отпадаетъ возможность духовнаго творчества и совершенствованія при наличности ожесточенной борьбы всѣхъ противъ всѣхъ.

Третья задача состоитъ въ томъ, чтобы удержать отъ пути злодѣйства всѣхъ людей, способныхъ соблазниться или увлечься имъ: примѣръ понуждаемаго и пресѣкаемаго злодѣя учитъ воздержанію всѣхъ, слабыхъ въ добрѣ и колеблющихся. Внѣшній стимулъ закрѣпляетъ и усиливаетъ неувѣренное дѣйствіе внутреннихъ мотивовъ и въ полномъ смыслѣ слова идетъ на помощь человѣку въ его внутренней борьбѣ съ самимъ собою. Правовая угроза отпоромъ или тягостными послѣдствіями, сама по себѣ, конечно не единитъ людей, но она уменьшаетъ и ослабляетъ силу взаимнаго отталкиванія, взаимной аггрессивности, того центробѣжнаго разброда и развала, при господствѣ котораго, совмѣстная жизнь людей становится адомъ. Поддержаніе внѣшняго общественно-правового порядка, само по себѣ, не вызываетъ въ душахъ расцвѣта христіанской любви, но оно устанавливаетъ въ человѣческомъ общеніи тотъ *внѣшній* ритмъ миролюбія, терпимости и корректности, который неизбѣжно, хотя и незамѣтно передается и *въ души* людей; внѣшній правопорядокъ воспитываетъ людей такъ, какъ это дѣлаетъ воинская выправка, дисциплина и отданіе чести: слагаются и крѣпнутъ навыки самообладанія, координаціи и солидарнаго дѣйствія. Дисциплинируя людей, внѣшній правопорядокъ создаетъ психическую атмосферу взаимнаго признанія, уваженія, сговора, и, даже, общее, незримо разлитое въ душахъ, настроеніе довѣрія и дружелюбія. Конечно, это настроеніе имѣетъ свой минимумъ и свой максимумъ; и при наличности минимальнаго уровня — ему, конечно, далеко еще до настоящаго дѣла любви. И,

тѣмъ не менѣе, этимъ *расчищаются пути* къ возможности единенія; создается почва для взаимнаго благоволенія; и самое злопыхательство, не имѣя возможности излиться въ злодѣяніе, бываетъ вынуждено искать себѣ иныхъ исходовъ и внутренно перегораетъ въ обращенности на свои собственныя страданія.

Такова единая отрицательная задача понужденія и пресѣченія: отрѣзать пути къ злодѣйству, оставляя открытымъ путь единенія. Это далеко еще не созданіе рая; но это есть исключеніе ада и поддержаніе внѣшняго чистилища для дальнѣйшаго внутренняго дѣланія. Это еще не самое движеніе вверхъ, въ гору; но какъ бы прокладка горнаго шоссе. Это еще не самое леченіе недуга зла; но какъ бы изоляція очага, карантинъ и борьба превентивными мѣрами. Это еще не самая жизнь въ обновленномъ домѣ, жизнь здоровая и творческая; но лишь необходимая дезинфекція зараженнаго дома. Осуществляющій эту борьбу служитъ именно дѣлу духа и любви; но служеніе его отрицательное и подготовительное. И это служеніе совсѣмъ не сводится къ употребленію внѣшней, физической силы; но состоитъ *въ созданіи увѣренной перспективы ея примѣненія.* Понужденіе и пресѣченіе поставлены на должную высоту не тамъ. гдѣ они въ непрерывномъ ходу, но тамъ, гдѣ *возможность* ихъ всегда на лицо, а *необходимость* ихъ примѣненія *не* наступаетъ. Ибо задача ихъ не въ томъ, чтобы наполнять тюрьмы и казнить; а въ томъ, чтобы помочь выработкѣ, установленію и поддержанію внутреннихъ, мотивирующихъ силъ правосознанія. Эта задача окончательно разрѣшена не тогда, когда злодѣй уловленъ и казненъ; но когда не оказывается злодѣевъ, подлежащихъ уловленію и казненію: и вотъ, именно это то и означаетъ, что правосознаніе окрѣпло и что духовное призваніе правовой силы осуществлено[1]).

Теперь уже ясно, что только признаніе этихъ способовъ борьбы можетъ дать началу добра всю полноту необходимаго вооруженія. Нелѣпо думать, что внѣшнее понужденіе и пресѣченіе суть единственные или главные способы сопротивленія злу[2]), — т. е. что зло побѣждено, какъ только оно спря-

[1]) См. главу пятую.

[2]) См. главы шестую и седьмую.

талось и притаилось. Но столь же нелѣпо думать, что понужденіе и пресѣченіе суть злодѣйскіе или недопустимые способы борьбы[1]. — т. е. что зло неприкосновенно, какъ только оно дерзнуло излиться во внѣшній поступокъ. Внѣшняя, физическая борьба со злодѣемъ не должна быть противодуховна, ибо цѣль ея въ духовномъ воспитаніи; и потому она должна проистекать изъ воли къ духу[2]). И, точно также, эта борьба не должна быть противолюбовна, ибо цѣль ея въ проложеніи путей ко взаимному пріятію и единенію людей; и потому она должна проистекать изъ вѣрной любви къ Богу и людямъ, и изъ благо-желательства къ самому злодѣю[3]). Духъ и любовь, съ одной стороны, и внѣшнее понужденіе и пресѣченіе, съ другой стороны, совсѣмъ не стоятъ принципіально въ отношеніи взаимнаго исключенія. Нельзя воспитывать людей, не отправляясь изъ духа и любви, и не обращаясь къ духу и любви; но именно настоящій воспитатель долженъ умѣть, не только уговаривать, но, когда надо, — *уговаривать заставляя*, и, когда необходимо, — *заставлять не уговаривая;* и перспективу этой возможности, и даже неизбѣжности, онъ долженъ, когда надо, поставлять передъ умственнымъ окомъ воспитываемаго.

Эта перспектива физическаго понужденія и пресѣченія имѣетъ какъ бы три плана, или три возможности, предстоящіе тому, кто призванъ къ нему въ своемъ предметномъ служеніи; эти возможности опредѣляются душевнымъ состояніемъ одержимаго зломъ человѣка.

Такъ, во первыхъ, человѣкъ, впавшій въ состояніе противодуховности и противолюбовности, можетъ обнаруживать *склонность* и *способность къ злодѣйству.* Необходимость сопротивленія злу въ чужой душѣ этимъ уже дана, но весь аппаратъ мѣропріятій выдвигается въ извѣстной духовной послѣдовательности: начиная отъ призыва словомъ и дѣломъ къ очевидности и любви, — и кончая готовностью обратиться къ физическому понужденію и пресѣченію; эта

---

[1]) См. главу тринадцатую.

[2]) См. главы седьмую, восьмую, одиннадцатую и тринадцатую.

[3]) См. главы шестую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

готовность выдвигается здѣсь лишь въ видѣ угрожающей санкціи.

Во вторыхъ, человѣкъ, захваченный зломъ, можетъ покуситься на реальное *злодѣяніе,* или даже осуществить его, и, притомъ, можетъ быть, неоднократно, обнаруживая *злую волю* не считаться съ духовнымъ понужденіемъ, а, можетъ быть и съ физическимъ пресѣченіемъ. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ необходимо въ первую очередь физическое пресѣченіе; въ дальнѣйшемъ — дѣломъ государственнаго суда явится: квалифицировать правосознаніе преступника въ моментъ злодѣянія (виновность) и въ моментъ суда (наказуемость), и, слѣдовательно, рѣшить вопросъ о томъ, необходимо ли и въ какой мѣрѣ необходимо физическое понужденіе; церковь, исправительныя учрежденія и общественное мнѣніе должны будутъ принять на себя бремя духовнаго перевоспитанія.

Наконецъ, въ третьихъ, одержимый зломъ, человѣкъ можетъ обнаружить прямую *неспособность* воздерживаться отъ злодѣяній; таковъ абсолютный злодѣй, который пожизненно *не можетъ не злодѣйствовать,* и передъ извращенною волею котораго безсильны всѣ мѣры человѣческаго воздѣйствія. Передъ лицомъ такого урода — духовное воспитаніе и физическое понужденіе могутъ отпасть, какъ безсильныя и безнадежныя; и тогда все сведется къ физическому пресѣченію, которое, въ своемъ чистомъ видѣ, можетъ принять форму смертной казни. —

Такъ надлежитъ представлять себѣ организацію внѣшне-понудительной борьбы со зломъ въ условіяхъ мирнаго правопорядка и государственнаго равновѣсія. Совсѣмъ иначе можетъ сложиться эта борьба въ условіяхъ революціонныхъ потрясеній, гражданскихъ и международныхъ войнъ: въ этихъ условіяхъ необходимость оборонять родину, вѣру и святыни ставитъ человѣка въ положеніе не воспитателя, а воина; его призваніемъ является не пробужденіе очевидности и любви въ душѣ нападающаго, не размягченіе его ожесточенности и не облагороженіе его намѣреній; нѣтъ, онъ призванъ физически остановить и пресѣчь, онъ долженъ принудительно положить конецъ напору; необходима гроза, сѣющая страхъ, страданіе и смерть. Необходи-

мость рѣшительнаго внѣшняго воздѣйствія вызывается здѣсь сосредоточеніемъ всѣхъ, обостряющихъ борьбу и запирающихъ другіе выходы условій[1]): буйная аггрессивность возставшаго; невозможность терять время; необходимость овладѣть пространствомъ; неопредѣленно-обширный объектъ воздѣйствія; неудобоуговоримость одержимаго врага; невозможность предать обороняемую драгоцѣнность, — все это можетъ какъ бы погасить на время всѣ положительныя задачи борьбы со зломъ и временно отклонить какъ несостоятельныя, всѣ духовно-любовные пути воздѣйствія. Физическое пресѣченіе выступаетъ тогда во всемъ своемъ безжалостномъ и суровомъ видѣ, ведя наступленіе на нападающаго и оставляя для начала положительной любви сравнительно лишь самое небольшое поле дѣйствія (акты личнаго состраданія и пощады; законы о раненыхъ, больныхъ и плѣнныхъ).

Опасность такого обособленія и исключительнаго дѣйствія физической силы — самоочевидна. Увлекая и ожесточая человѣческія души, пресѣченіе начинаетъ терять подъ собою настоящую духовную почву; оно незамѣтно начинаетъ переоцѣниваться самими пресѣкающими и пріобрѣтаетъ въ ихъ глазахъ значеніе главнаго, самодовлѣющаго, обычнаго и чуть ли не исключительнаго средства борьбы со зломъ; оно какъ бы выходитъ изъ общей лѣстницы средствъ[2]) и начинаетъ считаться самой подлинной и настоящей «борьбою по преимуществу», повреждая и души поборающихъ, и души побораемыхъ и души присутствующихъ при борьбѣ. Необходима большая сила вйдѣнія, мудрости и воли для того, чтобы вовремя положить конецъ преобладанію этого способа борьбы, найти вѣрную мѣру для дѣйствія меча и приступить къ дѣйственному цѣленію состоявшихся духовныхъ разрывовъ — силою положительной любви (начиная отъ политической амнистіи и заключенія мира, и кончая всенароднымъ покаяніемъ и обрѣтеніемъ новой справедливости).

Не надо быть сентиментальнымъ человѣкомъ для того, чтобы испытывать эти періоды самодовлѣющаго пресѣченія,

---

[1]) См. главу тринадцатую.

[2]) См. главы четвертую, пятую, тринадцатую и восемнадцатую.

эти эпохи меча и крови, съ ихъ ожесточенiемъ, съ ихъ страданiями, съ жертвеннымъ самозакланiемъ лучшихъ людей и духовнымъ утомленiемъ и оскудѣнiемъ уцѣлѣвшихъ, — какъ бремя и проклятiе въ земной жизни человѣчества. Но надо быть и сентиментальнымъ, и неумнымъ человѣкомъ для того, чтобы, изъ отвращенiя къ этимъ тягостнымъ перiодамъ, проклясть мечъ, какъ таковой, и отвергнуть всякое пресѣченiе. Пока въ человѣческой душѣ живетъ зло, мечъ будетъ необходимъ для пресѣченiя его внѣшняго дѣйствiя, — мечъ, сильный и въ своей неизвлеченности, и въ своемъ пресѣкающемъ ударѣ. Но никогда мечъ не будетъ ни созидающимъ, ни послѣднимъ, ни глубочайшимъ проявленiемъ борьбы. Мечъ служитъ *внѣшней* борьбѣ, но *во имя духа;* и потому, пока въ человѣкѣ жива духовность, призванiе меча будетъ состоять въ томъ, чтобы его борьба была религiозно-осмысленна и духовно чиста.

Послѣ всего разъясненнаго и высказаннаго, остается еще установить это призванiе меча.

19.

О мечѣ и праведности.

«Можетъ ли человѣкъ, стремящiйся къ нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечомъ? Можетъ ли человѣкъ, религiозно прiемлющiй Бога, Его мiроздание и свое мѣсто въ мiрѣ,—не сопротивляться злу мечомъ и силою?» Таковъ былъ основной, двуединый вопросъ, породившiй все наше изслѣдованiе[1]). Что́ можно и должно отвѣтить на этотъ вопросъ, когда его ставитъ нравственно-благородная душа, ищущая въ своей любви къ Богу и Его дѣлу на землѣ — религiозно вѣрнаго, волевого отвѣта на идущiй извнѣ, напоръ зла?[2])

[1]) См. главу первую.

[2]) См. главу восьмую.

Отвѣтъ, добытый нами, звучитъ несомнительно и опредѣленно: *физическое пресѣченіе и понужденіе могутъ быть прямою религіозною и патріотическою обязанностью человѣка;* и тогда онъ не въ правѣ отъ нихъ уклониться. Исполненіе этой обязанности введетъ его, въ качествѣ участника, въ великій историческій бой между слугами Божіими и силами ада; и въ этомъ бою ему придется не только обнажить мечъ, но и взять на себя бремя человѣко-убійства.

Но именно въ связи съ этимъ послѣднимъ выводомъ въ разрѣшеніи основной проблемы возникаетъ глубокое и существенное осложненіе. Убить человѣка... Но развѣ убивающій ближняго соблюдаетъ свое «нравственное совершенство»? Развѣ такой исходъ можетъ быть нравственно вѣрнымъ, безгрѣшнымъ, праведнымъ? Вѣдь, согласно основному вопросу, отвѣтъ долженъ былъ удовлетворить человѣка «стремящагося къ нравственному совершенству»... Развѣ совѣсть человѣка можетъ, при какихъ бы то ни было условіяхъ, признать убійство человѣка безгрѣшно-праведнымъ дѣломъ? А если не можетъ, то какъ же удовлетвориться такимъ отвѣтомъ?

Мы установили съ самого начала, что все изслѣдованіе имѣетъ смыслъ только при полной и безусловной честности съ самимъ собою, только при отсутствіи упрощеній и замалчиваній, пристрастія и малодушія[1]). Здѣсь не позволительно и не слѣдуетъ скрывать отъ себя что бы то ни было; напротивъ, надо открыть себѣ глаза на все, и все правдиво договорить передъ лицомъ предмета. И потомъ уже принять окончательное рѣшеніе, въ увѣренности, что оно не двусмысленно и вѣрно.

Въ самомъ дѣлѣ, въ борьбѣ со зломъ, особенно при внѣшнемъ понужденіи и пресѣченіи, — не терпитъ ли умаленія или искаженія личное нравственное совершенство борющагося?

Нельзя не отмѣтить, съ самого начала, что форма этого вопроса, — суровая, категорическая, явно предвосхищающая единственно-возможный отвѣтъ («да, терпитъ»), — можетъ скрывать за собою нѣкій серьезный дефектъ нравственнаго опыта или вйдѣнія, и тогда она можетъ вызывать

[1]) См. главу первую.

въ душѣ у спрашиваемаго двоящееся впечатлѣніе наивности и лицемѣрія. Вопросъ ставится такъ, какъ если бы человѣкъ (можетъ быть, самъ вопрошающій) *обладалъ уже* личнымъ нравственнымъ совершенствомъ, и вотъ, обладая имъ, и цѣня его выше всего въ жизни, опасался бы увидѣть его умаленнымъ или искаженнымъ черезъ свое участіе въ пресѣкающей борьбѣ со зломъ. Безгрѣшный и праведный человѣкъ опасливо ищетъ праведнаго и святого образа дѣйствій, съ тѣмъ, чтобы соблюдать только его и никогда не пріобщаться какому либо другому образу дѣйствій, не совсѣмъ совершенному или не безусловно праведному. Если, при этомъ, спрашивающій дѣйствительно увѣренъ въ томъ, что онъ «праведенъ» и что человѣку вообще доступно въ его дѣятельности безусловное и полное совершенство, то это свидѣтельствуетъ о нѣкоторой ограниченности его нравственнаго опыта и о наивности его духовнаго вйдѣнія; если же спрашивающій знаетъ о своей личной неправедности и объ обреченности всѣхъ человѣческихъ дѣйствій на большее или меньшее несовершенство, то вопросъ его оказывается лицемѣрнымъ.

Ни наивность, ни лицемѣріе не оправдываютъ постановку вопроса, отправляющуюся отъ нравственнаго совершенства, какъ *даннаго*, какъ наличнаго, или вообще легко доступнаго человѣку въ нашей земной жизни. Тому, кто хоть разъ въ жизни попытался реально представить себѣ, какъ жилъ бы, чувствовалъ и дѣйствовалъ дѣйствительно нравственно совершенный человѣкъ, и кто потомъ попытался сравнить этотъ образъ — со своимъ собственнымъ, сознательнымъ и безсознательнымъ укладомъ или зарядомъ влеченій и желаній, тому и въ голову не придетъ требовать для своей мнимой «святости» абсолютно «праведныхъ» жизненныхъ исходовъ. Это было бы столь же реально, умно и состоятельно, сколь состоятельно, умно и реально человѣку, провалившемуся по поясъ въ болото, разсуждать о томъ, какъ бы ему вернуться домой, не допустивъ на своей одеждѣ ни одного влажнаго пятнышка. Во грѣхахъ зачатый, во грѣхахъ возросшій и совершившій полжизни, окруженный такими же людьми и связанный съ ними связью всеобщаго

взаимодѣйствія во злѣ[1]), — человѣкъ врядъ ли имѣетъ основаніе ставить передъ собою практическіе вопросы абсолютнаго измѣренія и задачу немедленной абсолютной чистоты. Напротивъ, чѣмъ глубже онъ уходитъ въ себя, чѣмъ зорче онъ видитъ тайныя гнѣздилища своего инстинкта и своихъ страстей, — тѣмъ болѣе чуждою становится ему точка зрѣнія моральнаго максимализма, тѣмъ болѣе скромнымъ онъ дѣлается въ оцѣнкѣ своихъ собственныхъ силъ и возможностей, и тѣмъ болѣе снисходительнымъ онъ дѣлается къ слабостямъ ближняго. Онъ научается понимать Евангельскій завѣтъ «совершенства» (Мтѳ. V. 48. Луки. V. 35.), какъ долгую лѣстницу страдающаго восхожденія, какъ зовъ сверху и какъ волевое начало совѣсти въ душѣ, но не какъ суровое мѣрило, ежеминутно пригвождающее слабую душу или педантически требующее непрерывной безукоризненности.

Человѣкъ не праведникъ; и борьбу со зломъ онъ ведетъ не въ качествѣ праведника и не среди праведниковъ. Самъ тая въ себѣ начало зла, и побоpая его въ себѣ, и далеко еще не поборовъ его до конца, онъ видитъ себя вынужденнымъ помогать другимъ въ ихъ борьбѣ и пресѣкать дѣятельность тѣхъ, котрые уже предались злу и ищутъ всеобщей погибели. Пресѣкающій самъ стоитъ въ болотѣ; но нога его уперлась въ твердое мѣсто и, вотъ, онъ уже помогаетъ другимъ, засасываемымъ трясиною, выйти на твердое мѣсто, стремясь оградить ихъ и спасти, и понимая, что онъ самъ уже не можетъ выйти сухимъ изъ болота. Конечно, отъ слабости и изъ бездны никому не поможешь и никого не укрѣпишь; но изъ малѣйшаго проблеска силы, вйдѣнія и вѣры — можетъ уже произойти начало спасенія. Тотъ, кто самъ уходитъ въ трясину и захлебывается, тотъ, конечно, не борецъ и не помощникъ; но утвердившійся — уже помощникъ и уже борецъ, хотя и стоитъ самъ въ болотѣ. И не странно ли было бы видѣть его полное безразличіе къ погибающимъ и слышать лицемѣрное оправданіе, что «помогать вообще можетъ только тотъ, кто стоитъ на берегу», и что онъ «тоже поможетъ кому нибудь, когда самъ выберется изъ болота и

[1]) См. главу семнадцатую.

совсѣмъ обсохнетъ, но и тогда съ тѣмъ, чтобы самому никакъ не забрызгать свою одежду» ...

Человѣкъ, искренно любящій и волею ведомый, борется и отъ малой силы, помогаетъ и отъ бѣдности. И начинаетъ не сверху, отъ идеала, а снизу, отъ бѣды и отъ нужды. И онъ правъ въ этомъ; ибо разумно и реально — идти въ борьбѣ со зломъ не отъ максимума нравственнаго совершенства, закрывая себѣ глаза на свою неправедность и на всѣмъ присущую грѣшность, а отъ наличной ситуаціи злыхъ страстей и благородной воли, отыскивая возможный минимумъ грѣха и возможный максимумъ помощи и укрѣпленія. Это совсѣмъ не значитъ, что человѣкъ долженъ *погасить* въ себѣ волю къ нравственному совершенству; напротивъ, эта воля необходима ему до послѣдняго издыханія. Но это значитъ, что наивная фантазія о его легкой доступности извинительна только дѣтямъ; быть святымъ въ мечтаніи не то же самое, что быть святымъ на дѣлѣ; и отъ воспріятія этого различія, отъ его проникновеннаго постиженія душа человѣка мудрѣетъ и закаляется. Человѣкъ постоянно долженъ ростить и укрѣплять въ себѣ волю къ нравственной чистотѣ, чистую и искреннюю волю къ полнотѣ духовной любви и къ ея цѣльному изліянію въ жизненныя дѣла; но онъ не долженъ воображать, что это ему легко и быстро дастся. Однако, чѣмъ бòльшаго онъ въ этомъ достигнетъ, тѣмъ *менѣе неправедный* или что тоже самое, тѣмъ болѣе праведный исходъ ему всегда удастся найти. «Бòльшаго» достигнетъ тотъ, кто ищетъ «всего»; но бываетъ и такъ, что неразумное, настойчивое требованіе «всего» отнимаетъ у человѣка и «меньшее». Ибо есть опредѣленныя жизненныя положенія, при которыхъ завѣдомо слѣдуетъ искать не праведности и не святости, а *наименьшаго зла* и *наименьшей неправедности;* и въ этихъ случаяхъ практическій максимализмъ всегда будетъ проявленіемъ наивности или лицемѣрія.

Всѣ эти соображенія отнюдь не должны погасить или оставить безъ отвѣта вопросъ, предложенный нравственнымъ максималистомъ. Пусть онъ *практически неправъ*, изъ наивности, или изъ лицемѣрія; однако *теоретически* этотъ вопросъ полонъ глубокаго смысла и нравственная философія *обязана* его изслѣдовать. Мы не имѣемъ права

уклониться отъ отвѣта на него и потому спросимъ еще разъ: сопротивляющійся злу силою и мечомъ — удовлетворяетъ ли въ этомъ всѣмъ требованіямъ нравственнаго совершенства? Остается ли душа его чистою и невозмущенною, а совѣсть — удовлетворенною и спокойною?

Трудно было бы представить себѣ, чтобы человѣкъ, съ глубокимъ и острымъ нравственнымъ чувствомъ, могъ дать на этотъ вопросъ — положительный, успокаивающій отвѣтъ. Это ясно уже изъ вышеизложенныхъ основаній, именно, что у несовершеннаго человѣка по необходимости несовершенны и поступки, и тогда, когда онъ молится Богу добра, и тогда, когда онъ борется со зломъ; волею и неволею, вѣдѣніемъ и невѣдѣніемъ,—человѣкъ всегда неправеденъ и грѣшенъ; можно ли думать что онъ внезапно окажется совершеннымъ и святымъ именно въ обращеніи ко злу?.. Напротивъ, слѣдовало бы заранѣе допустить, что воспріятіе зла неминуемо вызоветъ въ его душѣ и возмущеніе, и соблазнъ, и замѣшательство, и преодолѣвающія усилія, словомъ все то, что не можетъ не разразиться въ душѣ живущаго страстями неправедника. И естественно, что такъ это обычно и бываетъ. При воспріятіи зла дурныя стороны души обыкновенно просыпаются изъ своего моральнаго полусна, какъ бы предчувствуя начало своего освобожденія: онѣ начинаютъ трясти наложенныя на нихъ цѣпи, отвѣчая на появленіе зла — любопытствомъ и сочувствіемъ, радостью и подражаніемъ, попыткою оправдать себя и узаконить, повышенною притязательностью и непокорствомъ. Душа переживаетъ періодъ искушенія и внутренней борьбы: она выходитъ изъ равновѣсія и нуждается въ повышенныхъ усиліяхъ духа; и, быть можетъ, какъ никогда, видитъ себя далекою отъ совершенства . . .

Однако, помимо всего этого, необходимо признать, что активная, внѣшняя борьба со зломъ несетъ въ себѣ особыя условія, затрудняющія человѣку и его внутреннюю борьбу съ его собственными злыми влеченіями, и нахожденіе нравственно-вѣрныхъ и безвредныхъ внѣшнихъ проявленій.

Такъ, прежде всего, понуждающій и пресѣкающій человѣкъ, естественно занимаетъ по отношенію къ злодѣю позицію отрицающаго благо-желательства. Это отрицательное

отношеніе онъ не оставляетъ про себя и проявляетъ его въ искреннемъ и цѣльномъ поступкѣ. Это означаетъ что онъ пріемлетъ разумомъ, и волею, и дѣломъ *неполноту любви въ себѣ самомъ*, утверждаетъ ее и изживаетъ въ борьбѣ со злодѣемъ. И, если нравственное совершенство состоитъ въ наличности полной любви ко всему живому и сущему, то духовно зрячій борецъ со зломъ допускаетъ въ себѣ самомъ нравственно-несовершенное, урѣзанное, ущербное состояніе; и утверждаетъ на немъ свою дѣятельность. Онъ утверждаетъ себя въ неспособности свѣтить, подобно солнцу, одинаково на злыхъ и добрыхъ (Мтѳ. V. 45); и согласно этому и творитъ. Какъ бы ни была предметно обоснована, и справедлива и, въ мѣрѣ своей, вѣрна и соотвѣтственна его отрицательная любовь — она остается *сознательно допущеннымъ, дѣйственно изживаемымъ нравственнымъ несовершенствомъ.* И это обстояніе ни въ чемъ не обнаруживается и не испытывается съ такою силою и очевидностью, какъ въ послѣднемъ и крайнемъ проявленіи отрицательной любви — въ человѣкоубіеніи .

Можетъ быть, съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ человѣкъ впервые убилъ человѣка, и, убивъ, содрогнулся душою отъ чувства совершоннаго грѣха и отъ взятой на себя вины, — въ душѣ его зародилось, сначала въ видѣ смутнаго чувства, а потомъ въ видѣ увѣренности, осужденіе всякаго убійства. Евангеліе углубило и освятило это воззрѣніе; оно съ очевидностью указало человѣку, что грѣхъ и вина убійства родятся не въ моментъ совершенія внѣшняго поступка, а въ моментъ внутренняго желанія совершить его; такъ, что человѣкъ, внѣшне никого не убившій, можетъ чувствовать себя въ своихъ желаніяхъ и мечтаніяхъ, — убійцей; и постольку ему подобаетъ и чувство вины, и угрызеніе, и раскаяніе (срв. 1 Іоанна III. 15). Здоровая и чуткая совѣсть воспитанная въ духѣ подлиннаго христіанства, испытываетъ и знаетъ, что «убиваетъ» не только тотъ, кто физически прекращаетъ жизнь другого, или участвуетъ въ этомъ, или способствуетъ этому: ибо есть еще степени ненависти, злобы и вражды, нравственно равносильныя и равноцѣнныя убіенію. И это убіеніе гнѣвомъ и жаждою мести, завистью и ревностью—сѣется во-

кругъ себя каждымъ нетѣлеснымъ убійцею и распространяется въ душахъ въ видѣ неуловимыхъ напряженій и разрядовъ взаимнаго отталкиванія, незамѣтно накапливающихся и подготовляющихъ ту атмосферу, въ которой неуравновѣшенный человѣкъ быстро и легко доходитъ и до физическаго убійства. Мало того, глубокая и утонченная совѣсть утверждаетъ еще, что вокругъ каждаго изъ насъ люди все время медленно умираютъ не безъ нашей вины, — одни отъ горя, ибо ближніе недолюбили ихъ, другіе отъ изнеможенія, ибо ближніе не помогли имъ. Правъ, конечно, Леонардо да Винчи, указывая на то, что люди вообще живутъ на счетъ жизни другихъ людей: ибо каждый изъ насъ, можетъ быть, сытъ именно потому, что есть другіе, несытые, и наслаждается именно потому, что есть лишенные; и каждый изъ насъ, сознательно или безсознательно, быть можетъ оттолкнулъ и исключилъ отъ владѣемаго имъ блага многое множество другихъ людей. И именно здѣсь одинъ изъ глубочайшихъ источниковъ того абсолютнаго милосердія, которое побуждало многихъ святыхъ питаться и одѣваться лишь настолько, чтобы быть въ состояніи отдавать всѣ свои силы страдающимъ и гибнущимъ. И здѣсь же одна изъ тѣхъ послѣднихъ инстанцій, передъ лицомъ которой частная собственность должна быть не отвергнута, а принята и утверждена, но только въ новомъ видѣ, подлинно христіанскомъ, освященномъ отвѣтственностью передъ Богомъ и людьми.

Такимъ образомъ, въ каждомъ зачаткѣ ненависти, въ каждомъ оттѣнкѣ злобы, въ каждомъ отвращеніи человѣка отъ человѣка, мало того, въ каждой неполнотѣ любви, отъ простого безразличія до безпощаднаго пресѣченія, — укрывается въ начаткѣ и оттѣнкахъ *актъ человѣкоубіенія*. Естественно, что поверхностные и малодушные люди идутъ мимо этого, закрывая себѣ глаза, отвертываясь и игнорируя («не могу же я всѣхъ спасать»...); они, не задумываясь, пріемлютъ всю эту жизне-смертную связанность людей, стремятся уловить чутьемъ ея законы и использовать ихъ къ своей выгодѣ. Однако убѣжденный борецъ со зломъ не имѣетъ ни основанія, ни права закрывать себѣ глаза на это обстояніе. Напротивъ: онъ долженъ осознать и продумать

всю функцію отрицающей любви и въ особенности функцію меча. Онъ долженъ до глубины понять, что́ онъ дѣлаетъ и на что рѣшается, не малодушествуя и не предаваясь легкомыслію. Да, отрицающая любовь есть любовь урѣзанная, ущербная, функціонально неполная и отрицательно обращенная къ злодѣю: такова она уже въ своихъ первыхъ проявленіяхъ — неодобренія, несочувствія и отказа въ содѣйствіи[1]); и уже въ этихъ проявленіяхъ ея начинается тотъ отрывъ, то противопоставленіе, то отрицаніе и пресѣченіе, которыя доходятъ до максимума и до внѣшняго закрѣпленія въ казни злодѣя и въ убійствѣ на войнѣ. Все это именно такъ; и во всемъ этомъ *нѣтъ совершенства и нравственной святости*. И, тѣмъ не менѣе, ведущій борьбу со злодѣемъ можетъ и долженъ это принять.

Понятно, что всѣ отрицательныя видоизмѣненія любви, начиная отъ простого неодобренія и кончая физическимъ пресѣченіемъ злодѣйства, не только не облегчаютъ человѣку, ведущему это сопротивленіе, его внутреннюю *борьбу съ его собственными злыми влеченіями*, но затрудняютъ ее. Отрицательная любовь не только безрадостна и мучительна для человѣка[2]); она требуетъ отъ него такихъ напряженій чувства и воли, отъ которыхъ душа его привыкаетъ не предаваться умиленію, состраданію и, главное, радости; она привыкаетъ жить не свѣтлыми, а темными лучами любви, отъ которыхъ она становится суровѣе, жестче, рѣзче и легко впадаетъ въ каменѣющее ожесточеніе. Отъ этого она можетъ утратить ту свѣтлую легкость, ту пѣвучую нѣжность, ту эмоціональную гибкость и удобоастворимость, которыя такъ высоко цѣнятся великими учителями Добротолюбія и которыя такъ необходимы каждому для борьбы съ его собственными злыми порывами и страстями. Душа, привыкшая бороться со злодѣями, незамѣтно вырабатываетъ въ себѣ особый отрицательно-подозрительный подходъ къ людямъ; ея духовное зрѣніе пріучается фиксировать въ нихъ зло и нерѣдко перестаетъ замѣчать ихъ живую доброту; она привыкаетъ увѣренно осязать реальность зла и незамѣтно утрачиваетъ вѣру въ реальность добра. Нельзя безслѣдно

[1]) См. главу шестнадцатую.

[2]) См. главу шестнадцатую.

и безъ вреда воспринимать чужое злодѣйство; тѣмъ болѣе постоянно и подолгу. Самое послѣдовательное и героическое отверженіе зла не избавляетъ душу борца отъ необходимости воспринимать его черную природу и приспособлять къ ней свой опытъ и свое вѝдѣніе. Естественно, что въ этомъ вынужденномъ приспособленіи болѣе слабая душа незамѣтно заражается, а болѣе сильная — каменѣетъ и черствѣетъ.

Къ этому присоединяется, далѣе, то обстоятельство, что въ силу закономѣрной связи между физическимъ и психическимъ составомъ человѣка, всѣ тѣлесныя напряженія и движенія внѣшней борьбы (толчекъ, ударъ, связываніе, дѣйствіе холоднымъ или огнестрѣльнымъ оружіемъ и т. д.) неизбѣжно, хотя иногда и незамѣтно, вызываютъ въ душѣ, въ видѣ отзвука или реакціи — весь тотъ рядъ враждебныхъ или даже озлобленныхъ порывовъ и чувствъ, которые необходимо бываетъ гасить и обезвреживать впослѣдствіи и притомъ именно потому, что въ моментъ борьбы они бываютъ цѣлесообразны. Какъ бы ни былъ добръ и силенъ въ самообладаніи человѣкъ, но если онъ вынужденъ къ преслѣдованію и аресту злодѣя, къ разгону толпы или участію въ сраженіи, — то самый составъ тѣхъ дѣйствій, къ которымъ онъ готовится (напр. рубка манекена, изученіе японской борьбы) и которыя совершаетъ (напр. преслѣдованіе съ полицейскою собакою, атака въ конномъ строю), легко будитъ его страсть, вводитъ его въ ожесточеніе, даетъ ему особое наслажденіе азарта, напояетъ его враждою, бередитъ въ немъ свирѣпые и кровожадные инстинкты. Напрасно думать, что люди участвуютъ въ этомъ только по необходимости, вынужденные къ этому нуждою, угрозами или дисциплиною; напрасно также думать, что, повинуясь дисциплинѣ, люди не вводятъ въ это дѣло своей личной страсти, своей собственной воли, иниціативы, своей сочувствующей и ненавидящей души. Человѣкъ не машина и не ангелъ; его неуравновѣшенная и страстная душа вовлекается въ эту борьбу не только лучшими своими силами, но и худшими своими сторонами; и, вовлекаясь, впадаетъ въ такія состоянія, которыя не просто «далеки отъ праведности», но которыя,

быть можетъ, вызываютъ въ ней порочныя тяготѣнія и ведутъ ее къ новымъ грѣхамъ[1]).

Всякій народъ переживаетъ во время войны такое духовное и нравственное напряженіе, которое, въ сущности говоря, всегда превышаетъ его силы: отъ него требуется *массовый героизмъ*, тогда какъ героизмъ всегда исключителенъ; отъ него требуется массовое самопожертвованіе, тогда какъ самопожертвованіе есть проявленіе высокой добродѣтели; отъ него требуется сила характера, храбрость, побѣда духа надъ тѣломъ, беззавѣтная преданность духовнымъ реальностямъ... И все это оказывается связаннымъ съ дѣломъ массоваго человѣкоубіенія, съ дѣломъ вражды и разрушенія. Война предъявляетъ къ человѣку почти *сверхчеловѣческія* требованія; и если народъ порывомъ подымается на надлежащую высоту, то по окончаніи порыва, обыкновенно выдыхаю-

[1]) Идея о томъ, что убійство на войнѣ остается дѣломъ неправеднымъ, нашла себѣ выраженіе въ „Книгѣ Правилъ Св. Апостоловъ и Св. Соборовъ". Такъ 83 Правило св. Апостоловъ гласитъ: „Епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, въ воинскомъ дѣлѣ упражняющійся и хотящій удержати обоѐ, то есть Римское начальство и священническую должность: да будетъ изверженъ изъ священнаго чина. Ибо Кесарева Кесареви, и Божія Богови". Съ этимъ необходимо сопоставить восьмое и тринадцатое каноническія правила Св. Василія Великаго, изложенныя въ каноническихъ посланіяхъ его къ Амфилохію, Епископу Иконійскому. Въ Правилѣ 8 между прочимъ доказывается, что убійство на войнѣ есть убійство не нечаянное, а вольное: „Совершенно такожде вольное, и въ семъ никакому сомнѣнію не подлежащее есть то, что дѣлается разбойниками и въ непріятельскихъ нашествіяхъ: ибо разбойники убиваютъ ради денегъ, избѣгая обличенія въ злодѣяніи: а находящіеся на войнѣ идутъ на пораженіе сопротивныхъ, съ явнымъ намѣреніемъ не устрашити, ниже вразумити, но истребити оныхъ..." Въ Правилѣ 13 читаемъ: „Убіеніе на брани Отцы наши не вмѣняли за убійство, извиняя, какъ мнится мнѣ, поборниковъ цѣломудрія и благочестія. Но можетъ быть добро было бы совѣтовати, чтобы они, какъ имѣющіе нечистыя руки, три года удержались отъ пріобщенія токмо Святыхъ Таинъ". Къ этому правилу имѣется позднѣйшее примѣчаніе: „См. посланіе св. Аѳанасія къ Аммуну Монаху. Валсамонъ и Зонаръ согласно замѣчаютъ, что предполагаемый Св. Василіемъ совѣтъ вообще не былъ употребляемъ въ дѣйствіе, какъ по неудобности, такъ и по уваженіямъ, въ началѣ сего же правила изложеннымъ".

Въ „Посланіи Св. Аѳанасія Великаго къ Аммуну Монаху" къ убіенію на войнѣ имѣетъ отношеніе только слѣдующее мѣсто: „Ибо и въ другихъ случаяхъ жизни обрѣтаемъ различіе, бывающее по нѣкоторымъ обстоятельствамъ, напримѣръ: не позволительно убивать: но убивать

щагося задолго до окончанія войны, уровень народной нравственности всегда оказывается павшимъ. Онъ падаетъ не только потому, что лучшіе, храбрѣйшіе, героичные гибнутъ на войнѣ, а ловкіе и хитрые переживаютъ ее; но особенно, потому, что люди на войнѣ *привыкаютъ къ убійству*, и, растративъ непосильный для нихъ и несвойственный имъ героизмъ, они возвращаются къ обычной жизни съ притупленнымъ нравственнымъ чувствомъ, съ истощеннымъ и расшатаннымъ правосознаніемъ, съ переутомленною волею, съ одичавшими и больными страстями. Войны иногда вызываютъ къ жизни междуусобія и революціи отчасти именно потому, что онѣ развязываютъ въ душахъ кровожадность и пріучаютъ людей посягать, не опасаясь и не удерживаясь.

Наконецъ, въ тѣснѣйшей связи съ этимъ стоитъ то обстоятельство, что человѣку какъ существу страстному и

враговъ на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великихъ почестей сподобляются доблестные во брани, и воздвигаются имъ столпы возвѣщающіе превосходныя ихъ дѣянія".

Нельзя не отмѣтить, что въ посланіи Аѳанасія Великаго вопросъ не ставится во всей широтѣ, но выдѣляется только одна сторона его, необходимая ему въ его общемъ разсужденіи. Можно признать правоту Аѳанасія Великаго: и вслѣдъ затѣмъ, не впадая во внутреннее противорѣчіе, установить глубину и мудрость того прозрѣнія, которое изложено въ 13-омъ Правилѣ Василія Великаго: ибо убіеніе на брани достойно похвалы, и все же требуетъ духовнаго очищенія (см. главы 20 и 22 настоящаго изслѣдованія).

Прозрѣніе Василія Великаго отнюль не отмерло въ Православіи, но сохранилось въ духѣ и традиціи. Самое правило его не забыто, а излагается въ Номоканонѣ, прилагаемомъ къ православному Требнику современнаго изданія (срв. правило 8). Излагается оно, какъ сохраняющее всю полноту обязательной силы. Отблесками его проникнуты и нѣкоторыя молитвы о воинахъ, напр. въ „Чинѣ освященія знаменъ": „научи ихъ и вразуми, спаси, защити, сохрани, очисти и радости духовныя исполни"....

Было бы глубоко значительно и благотворно, если бы традиція этого прозрѣнія была бы возрождена и возстановлена въ православно-церковной практикѣ нашихъ дней, — не въ формѣ трехлѣтняго отлученія отъ Причастія, а въ формѣ церковно-узаконеннаго покаянія, совершаемаго по окончаніи войны всѣмъ народомъ и въ особенности воинами.

Въ только что вышедшемъ Православномъ Катехизисѣ Митрополита Антонія (Храповицкаго) ясно изложено воззрѣніе на войну, какъ на „великое зло", участіе въ коемъ однако обязательно ради уклоненія отъ еще большаго зла. См. главу о Шестой заповѣди; стр. 96-98

грѣшному, чрезвычайно рѣдко приходится вступать въ эту борьбу со злодѣями изъ *чисто духовныхъ и вполнѣ лично-незаинтересованныхъ побужденій,* и, далѣе, оставаться во время самой борьбы въ предѣлахъ необходимаго духовнаго благожелательства. Какъ часто человѣкъ, ведущій понудительную и пресѣкающую борьбу со злодѣями, видитъ въ этомъ простую разновидность устраивающей его жизнь службы и не помышляетъ о большемъ... Какъ легко примѣшиваются здѣсь, къ наличному религіозному или патріотическому чувству, побужденія личнаго успѣха, выгоды, мести, жестокости... И именно у страстныхъ натуръ — какъ быстро негодованіе получаетъ оттѣнокъ личной ненависти, озлобленнаго фанатизма или жажды расправы; такъ, что если бы такому страстному борцу сообщили, что побораемый имъ злодѣй раскаялся, исправился и сталъ порядочнымъ человѣкомъ, то онъ отнесся бы къ этому извѣстію не съ радостью, а можетъ быть съ неподдѣльнымъ возмущеніемъ и разочарованіемъ...

И какъ естественно и понятно, что именно въ такой борьбѣ, легко разжигающей страсти и ожесточающей душу, самый добросовѣстный и разумный человѣкъ является подверженнымъ всевозможнымъ недосмотрамъ, промахамъ и ошибкамъ. Сложность жизни, ея внѣшнихъ сцѣпленій и внутреннихъ тайнъ всегда является трудно доступной даже и уравновѣшенному опыту, и спокойному взору, и безпристрастному наблюденію. Для человѣка же, взволнованнаго борьбой, ведущаго ее при помощи крайнихъ мѣръ и увлеченнаго страстью, — совершить ошибку и, соотвѣтственно, причинить общественный и нравственный вредъ особенно легко.

Все это, вмѣстѣ взятое, дѣлаетъ то, что понуждающій и пресѣкающій, совершая, въ качествѣ неправедника, свой трудный, отвѣтственный и опасный путь, возлагаетъ на себя и несетъ на себѣ особливыя бремена неизбѣжной неправедности, возможной грѣховности и вѣроятной виновности. Активная, героическая борьба со зломъ отнюдь *не является прямою и непосредственною дорогою къ личной святости;* напротивъ, этотъ путь есть путь наитруднѣйшій, ибо онъ заставляетъ брать на свои плечи, помимо собственнаго, недопреодолѣннаго зла, еще и

бремя чужихъ пресѣкаемыхъ злодѣяній; онъ не позволяетъ «творить благо», «отходя отъ зла», но заставляетъ идти ко злу и вступать съ нимъ въ напряженное, активное *взаимодѣйствіе.* На этомъ пути человѣка ждутъ бóльшіе подвиги, требующіе отъ него большей силы, но возлагающіе на него и бóльшую отвѣтственность. И, поскольку ему не удается справиться съ принятою на себя отвѣтственностью, постольку на его душу можетъ лечь и бóльшая вина.

Можно легко понять и объяснить, что слабый человѣкъ испугается этого пути, устрашится отвѣтственности и не приметъ подвиговъ. Но было бы совершенно неосновательно и легкомысленно дѣлать отсюда тотъ выводъ, что путь этого устрашившагося человѣка, слабаго, уклоняющагося отъ подвига и міроваго бремени, — является по одному этому болѣе совершеннымъ, духовно болѣе вѣрнымъ и нравственно менѣе виновнымъ. Не говоря уже о томъ, что онъ грѣшитъ по своему, по своему изживая свои слабости и злыя влеченія,—но онъ принимаетъ на себя еще и вину злодѣя (ибо онъ потакаетъ ему и пассивно соучаствуетъ въ его злодѣяніяхъ), и неправедность пресѣкающаго (ибо онъ неизбѣжно пользуется плодами и благами его подвиговъ); и, если онъ увѣнчиваетъ все это фарисейскимъ самодовольствомъ и осужденіемъ, гордясь своей мнимой праведностью и переоцѣнивая свою добродѣтель, то высота его нравственнаго облика оказывается совсѣмъ сомнительной... И не выше ли ея возносится возмущенная въ своей чистотѣ и растревоженная въ своей совѣсти душа пресѣкающаго человѣкоубійцы?

20.

О ложныхъ рѣшеніяхъ проблемы.

У людей, слабыхъ духомъ, есть потребность идеализировать то, что они дѣлаютъ, и закрывать себѣ глаза на несовершенныя или слабыя стороны своего поступка, своей

дѣятельности, своего общаго душевнаго уклада. Это естественно и понятно, ибо нуженъ зрѣлый духовный характеръ и нужна сила воли для того, чтобы, при наличности живой совѣсти, дѣлать сознательно и усердно то, что̀ она не признаетъ совершеннымъ, судить себя за это, и все таки утверждать свою дѣятельность, какъ необходимую, продолжать ее и не колебаться въ чувствѣ собственнаго духовнаго достоинства. Людямъ «безсовѣстнымъ» живется, можетъ быть, гораздо легче: имъ просто чужда потребность въ объективной правотѣ, и, вмѣсто духовной самооцѣнки и духовнаго самочувствія, въ нихъ живетъ личное самолюбіе и тщеславіе, охотно удовлетворяющееся житейскимъ успѣхомъ и купленою лестью. Не то у людей «совѣстныхъ», но слабыхъ: они не имѣютъ силы подолгу выносить взоромъ то разстояніе, которое отдѣляетъ ихъ отъ идеала, и начинаютъ или уменьшать, урѣзывать, упрощать и искажать содержаніе идеальнаго образа, или идеализировать себя, свою жизнь и свои поступки, или же и то и другое вмѣстѣ. Въ этомъ ихъ отличіе отъ людей «совѣстныхъ» и сильныхъ: такіе люди способны выносить зрѣлище своего несовершенства, признаваться въ своихъ заблужденіяхъ и исправлять свои ошибки; мало того, они умѣютъ вѣрно выдѣлять изъ идеальнаго то, что непосредственно осуществимо, съ энергіею преданности бороться за его осуществленіе, и, притомъ, не въ измѣну идеалу, а въ вѣрность и въ служеніе ему.

Именно такіе люди призваны и способны къ тому, чтобы принять жизненно- и духовно-необходимое, но нравственно не идеальное средство и вести имъ борьбу, отнюдь не закрывая себѣ глаза на его нравственное несовершенство. Въ исторіи человѣчества именно таковы были и будутъ носители духовно-праваго меча.

Для того, чтобы вѣрно разрѣшить вопросъ о нравственномъ совершенствѣ какого нибудь образа дѣйствій, или средства борьбы, или способа сопротивленія, необходимо сопоставить, съ одной стороны, чистое, максимальное мѣрило добра, и, съ другой стороны, то внутреннее отношеніе человѣка къ человѣку, для котораго этотъ внѣшній образъ дѣйствія или способъ сопротивленія является вѣрнымъ и точ-

нымъ выраженіемъ. Совпаденіе или несовпаденіе сопоставляемыхъ величинъ дастъ необходимый отвѣтъ.

Это означаетъ, прежде всего, что необходимо поставить передъ собою вопросъ не о «лучшемъ» (т. е. *относительно* или *сравнительно* лучшемъ, о меньшемъ злѣ или о наименьшей неправедности), а о *самомъ лучшемъ*, о томъ, что есть дѣйствительно и объективно совершенное? Въ этомъ первое и основное условіе духовности: въ этомъ самая сущность духа[1]). Христіанинъ ставитъ свою совѣсть передъ совершенство «Небеснаго Отца» и вопрошаетъ ее о нравственно идеальномъ отношеніи человѣка къ человѣку. И совѣсть даетъ ему, безсловесно и немысленно, эмоціонально-волевымъ толчкомъ, — тотъ единственный отвѣтъ, который она даетъ всегда и дастъ всѣмъ: *о самомъ лучшемъ*, объ идеально-совершенномъ отношеніи, о единственно-праведномъ; и притомъ такъ, что этотъ безсловесный, но активно-понуждающій отвѣтъ, какъ бы порывъ къ опредѣленному дѣйствію, сообщается человѣку безъ участія мысли или слова. Этотъ отвѣтъ не сообразуется ни съ какими обстоятельствами, не примѣняется ни къ какимъ соображеніямъ, не обусловливаетъ себя никакими данными ограниченіями. Напрасно спрашивать совѣсть о чемъ нибудь относительномъ или условномъ (напр. что̀ лучше: «то» или «это»); напрасно подходить къ ней съ вопросами, не относящимися къ нравственному измѣренію (напр. что̀ полезнѣе, что̀ цѣлесообразнѣе, какъ умнѣе поступить); напрасно было бы навязывать ей какую нибудь опредѣленную жизненно-практическую ситуацію (напр. участвовать въ войнѣ или не участвовать? сообщить властямъ о готовящемся покушеніи, или не сообщать?); напрасно было бы втискивать ея отвѣтъ въ какую нибудь предвзятую словесную или логическую формулу, или требовать отъ нея «только подтвержденія», или ограничивать ея отвѣтъ своимъ житейски-разсуждающимъ предвидѣніемъ. Все это повело бы къ ложнымъ рѣшеніямъ и означало бы, что изслѣдующій не понимаетъ природу совѣсти и не знаетъ ея основныхъ законовъ. Ибо отвѣтъ ея можетъ быть совершенно неожиданнымъ для вопрошающаго и всегда появляется лишь въ видѣ опредѣленнаго чувствова-

---

[1]) См. главы третью и четырнадцатую.

нія и воленія, слагающаго побужденіе къ опредѣленному дѣйствію. Вопросъ же, на который она отвѣчаетъ, всегда одинъ и тотъ же: «что̀ есть нравственно самое лучшее передъ лицомъ Божіимъ?» . . .

Съ этимъ отвѣтомъ ея слѣдуетъ сопоставить то душевное состояніе, которое переживаетъ человѣкъ во время понужденія или пресѣченія злодѣя. При этомъ надо имѣть въ виду именно *душевное* состояніе, а не внѣшній составъ поступка, какъ таковой (напр. внѣшнее явленіе «толчка» «удара», «выстрѣла»[1]). Однако душевное состояніе можно вообразить себѣ въ любомъ видѣ и составѣ; поэтому здѣсь надлежитъ не выдумывать и не фантазировать, а найти въ подлинномъ опытѣ то *реальное* душевное состояніе, которое *дѣйствительно соотвѣтствуетъ* внѣшнимъ пресѣкающимъ дѣяніямъ, то вызывая ихъ къ жизни, то вызываясь ими въ душѣ (начиная отъ *обличительной рѣчи* и кончая *смертельнымъ ударомъ меча).* Это душевное состояніе, — несочувствія, неодобренія, негодованія, гнѣва, отвращенія, безжалостности[2]), — надлежитъ выдѣлить и взять въ его чистомъ и обособленномъ видѣ, не осложняя его ни предшествующей исторіей личной души, ни разслѣдованіемъ ея мотивовъ и цѣлей, ни описаніемъ послѣдствій. Все это было бы важно и необходимо, если бы происходилъ судъ надъ живымъ, цѣльно разсматриваемымъ человѣкомъ, надъ дѣйствующей личностью. Но въ данномъ случаѣ устанавливается не правота человѣка и не виновность его, а нравственное совершенство или несовершенство такого то, доступнаго ему, *душевнаго состоянія.* Это означаетъ, что производится не практическое изслѣдованіе о томъ, какъ поступать и что̀ дѣлать, а теоретическое изслѣдованіе о томъ, что есть нравственно лучшее; не судъ и вмѣненіе, а принципіальная оцѣнка извѣстнаго, душевно-духовнаго состоянія. Практическій же вопросъ о томъ, что̀ дѣлать и какъ поступать человѣку, присутствующему при злодѣяніяхъ, долженъ рѣшаться впослѣдствіи и самостоятельно. Установивъ, напр., что душевное состояніе пресѣкающаго — нравственно «совершенно», человѣкъ можетъ все таки избрать

---

[1]) См. главы третью и шестую.

[2]) См. главу шестнадцатую.

для себя путь непротивленія (напр. по слабоволію); и обратно: признавъ, что душевное состояніе пресѣкающаго — нравственно несовершенно, человѣкъ можетъ, несмотря на это, признать для себя эти, нравственно-несовершенныя состоянія, *практически обязательными, неизбѣжными, пріемлемыми.*

Все это можно было бы выразить совсѣмъ просто въ видѣ вопроса: «взаимное несочувствіе, неодобреніе, негодованіе, гнѣвъ, отвращеніе, безжалостность — суть ли нравственно совершенныя состоянія и отношенія человѣческой души?» Или иначе (методъ Канта): если бы всѣ люди стали строить свою совмѣстную жизнь на основаніи такихъ именно и только такихъ чувствъ, настроеній и поступковъ, — возникла ли бы нравственно совершенная жизнь? Или, въ терминахъ Евангелія: это ли вводитъ насъ внутренно въ Царствіе Божіе?

Нѣтъ сомнѣнія, что отвѣтъ будетъ отрицательный.

Можно съ увѣренностью предвидѣть, что человѣческое малодушіе не приметъ этого отвѣта и будетъ всячески уклоняться отъ него, впадая въ различные соблазны и распространяя ихъ вокругъ себя. И, можетъ быть, первое, на что оно сошлется, будетъ предметное соотвѣтствіе между отрицательною любовью и злодѣйствомъ. Скажутъ: «естественно и справедливо любить незлодѣя; но столь-же естественно и справедливо понуждать и пресѣкать злодѣя; а *справедливое* не можетъ не быть *нравственно совершеннымъ*, и потому нѣтъ никакого несовершенства въ понужденіи и пресѣченіи». На самомъ дѣлѣ все обстоитъ иначе: любовь и нравственное совершенство *больше* справедливости, соразмѣряющей и отвѣшивающей каждому по его дѣламъ; благость и милость, проистекающія изъ любви, *не* соблюдаютъ справедливости, а покрываютъ и превышаютъ ее; и любви дано любить въ благодатномъ милосердіи, не «въ мѣру» и не «въ соотвѣтствіе», а сверхъ всякаго соотвѣтствія и сверхъ всякой справедливости (притча о блудномъ сынѣ). Поэтому совершенство и справедливость *не* совпадаютъ: справедливость можетъ быть нравственно несовершенною, а нравственное совершенство можетъ творить несправедливость. Такъ, образно говоря: несправедливо солнце, одинаково изливаю-

щее свой свѣтъ на добрыхъ и на злыхъ, но совершенное въ этомъ всепрощающемъ любвеобиліи (образъ всеблагого Божества); напротивъ, справедливъ посѣкающій мечъ, движимый положительною любовью къ дѣлу Божію на землѣ и отрицательною любовью къ злодѣю, но нравственно-несовершенный въ своемъ необходимомъ служеніи (образъ не всеблагого, но героическаго человѣка)... Конечно справедливость больше и лучше, чѣмъ несправедливость; но нравственное совершенство еще больше и еще лучше, чѣмъ справедливость. Поэтому ссылка на то, что «казнь справедлива по отношенію къ злодѣю»,—не избавляетъ насъ отъ основного вывода, утверждающаго, что эта справедливая мзда не можетъ и не должна признаваться нравственно-совершеннымъ обхожденіемъ человѣка съ человѣкомъ.

Однако такой выводъ можетъ породить новую попытку уклоненія. А именно, кто нибудь скажетъ, что *нравственно-совершенное* тѣмъ самымъ и *практически обязательно* для человѣка и притомъ всегда и безъ исключеній; а *нравственно-несовершенное* всегда практически *запретно* и является *грѣхомъ;* и недопустимо утверждать, что человѣку можетъ быть *позволено* что нибудь *грѣховное*...

При внимательномъ анализѣ такого утвержденія, въ немъ обнаруживается цѣлое гнѣздо ошибокъ и неточностей, которыя должны быть вскрыты и освѣщены.

Установимъ, прежде всего, что всякое цѣльное осуществленіе нравственно-совершеннаго дѣянія пріобщаетъ человѣческую душу состоянію *праведности*, а всякое неосуществленіе нравственно-совершеннаго дѣянія приводитъ ее въ состояніе *неправедности.* Однако «неправедность» далеко еще не есть синонимъ «проступка» или «грѣха». «Неправедность» есть понятіе родовое, а «грѣхъ» или «проступокъ» есть понятіе видовое, такъ, что всякій грѣхъ есть разновидность неправедности, но далеко не всякая неправедность есть грѣхъ.

Неправедность будетъ грѣхомъ только тогда, если она проистекаетъ изъ *недостаточной силы человѣка въ добрѣ.* Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ падаетъ, «грѣшитъ» (или, съ нравственной точки зрѣнія — «совершаетъ проступокъ») тогда, когда онъ допускаетъ неправедность отъ своей слабо-

сти въ добрѣ или отъ своей силы во злѣ, безразлично, будетъ ли это слабость воли, или сознанія, или духовнаго видѣнія, или же сила страстей. Во всѣхъ этихъ случаяхъ объективныя условія поступка *не* исключаютъ праведнаго исхода; такъ, что онъ *могъ бы быть* найденъ и осуществленъ, если бы человѣкъ былъ самъ на высотѣ; но вотъ, человѣкъ оказался не на высотѣ: должнаго онъ не сдѣлалъ, а сдѣлалъ запретное: и потому это дѣяніе явилось его паденіемъ, его проступкомъ, его грѣхомъ. При этомъ виновность его можетъ быть бо̀льшей или меньшей, въ зависимости отъ состоянія его души вообще, и, въ частности, въ моментъ совершенія грѣха; но извѣстная виновность будетъ налицо всегда.

Въ противоположность этому, неправедный исходъ можетъ быть осуществленъ человѣкомъ потому, что самое положеніе, въ которое онъ поставленъ, самыя объективныя условія его поступка — *исключаютъ праведный исходъ.* Въ этомъ случаѣ самъ человѣкъ является *достаточно* сильнымъ въ добрѣ для того, чтобы не совершить грѣха: и воля его достаточно сильна, и сознаніе его не позволяетъ безсознательному вводить себя въ обманъ, и духовное видѣніе его зорко и вѣрно отличаетъ добро отъ зла, и страсти его облагорожены и преданы благу; и, тѣмъ не менѣе, онъ вынужденъ принять и осуществить неправедный исходъ. Если бы праведный исходъ былъ *объективно возможенъ,* то онъ былъ бы имъ *субъективно* найденъ и *осуществленъ;* но онъ долженъ жить и призванъ дѣйствовать, имѣя передъ собою только нравственно-несовершенные, неправедные исходы. Онъ *вынужденъ* къ неправедности объективными, данными ему условіями; и, пріемля эту неправедность, онъ долженъ только найти *наименѣе неправедный исходъ* и осуществить его, какъ необходимый и обязательный. Такой поступокъ является сознательнымъ, волевымъ и зрячимъ осуществленіемъ неправедности, но онъ не является ни паденіемъ, ни проступкомъ, ни грѣхомъ.

Именно въ такомъ положеніи находится человѣкъ, ведущій борьбу со злодѣями и вынужденный въ этой борьбѣ обратиться къ силѣ и мечу, — непосредственно, въ видѣ удара и выстрѣла, или опосредствованно, въ видѣ того или иного участія въ государственной жизни. Ибо, поскольку

государственное дѣло нуждается въ силѣ, постольку каждый участникъ его оказывается вынужденнымъ принять волею и дѣйствіемъ тотъ способъ борьбы, который не является нравственно совершеннымъ. Принимая его, человѣкъ осуществляетъ исходъ неправедный, несовершенный, несвятой, но наименѣе неправедный изъ всѣхъ возможныхъ. Это есть не отпаденіе отъ совершенства по субъективной слабости; а *отступленіе* отъ совершенства по *объективной необходимости* и въ проявленіе *субъективной силы.* Человѣкъ совершаетъ не то, что ему практически запрещено, а то, что составляетъ его *практическую обязанность.* Онъ творитъ не грѣхъ, а *несетъ служеніе.* И служеніе его, неправедное по способу дѣйствія, не можетъ быть признано дѣломъ грѣховнымъ, злымъ или порочнымъ.

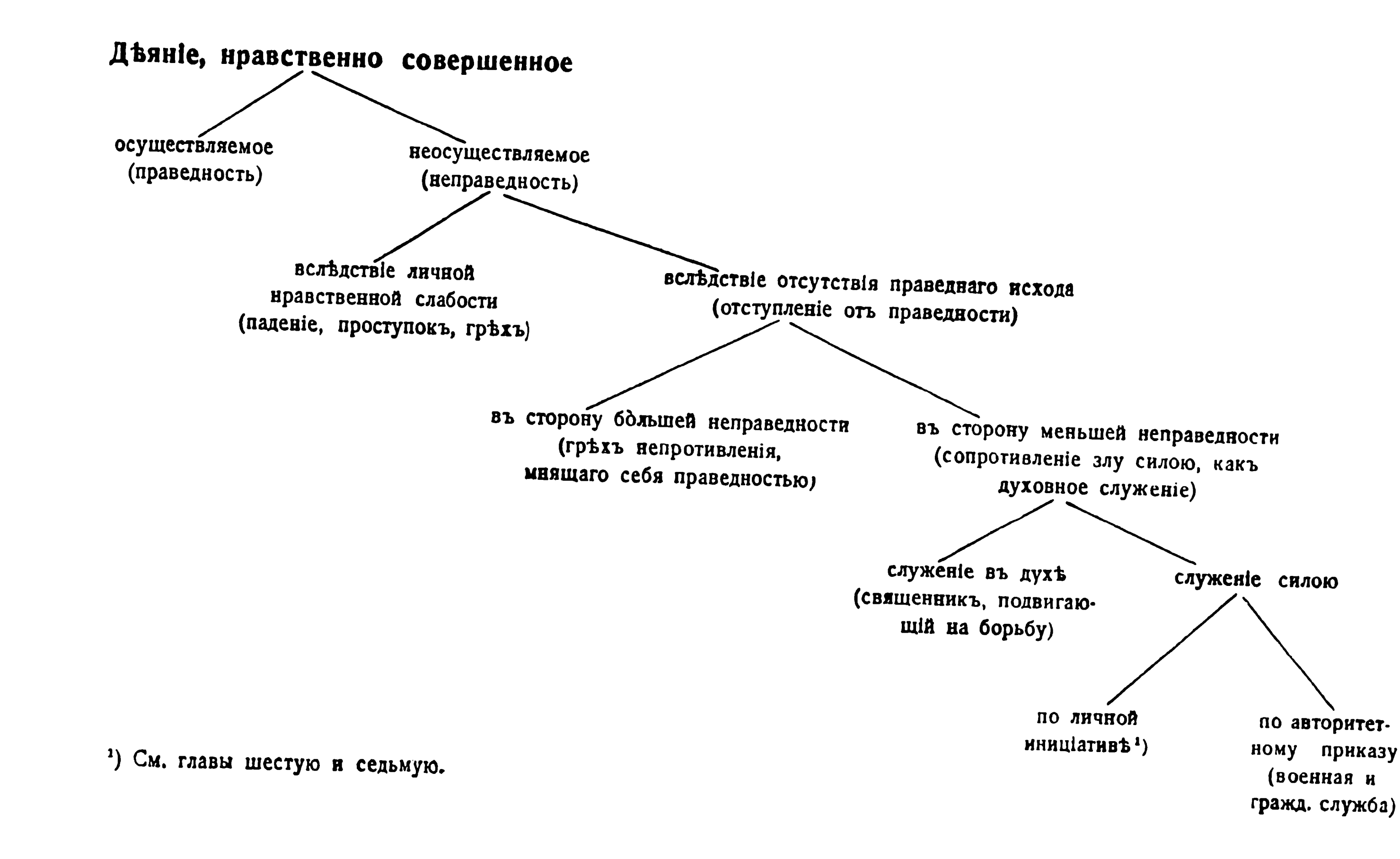
Все это можно было бы изобразить для наглядности въ видѣ особой схемы понятій (см. стр. 191).

Отсюда уже ясно, что все нравственно-совершенное — практически обязательно для человѣка всюду, гдѣ ему *объективно* доступенъ праведный исходъ; тамъ же, гдѣ этотъ исходъ недоступенъ ему *объективно*[1]), тамъ для него становится *обязательнымъ* неправедный исходъ, но, притомъ, такой, который ведетъ къ наименьшей неправедности. Это означаетъ, что *нравственно-несовершенное не всегда практически запретно и что оно незапретно именно тамъ, гдѣ объективно невозможенъ праведный исходъ.* Это означаетъ также, что нравственно-несовершенное дѣяніе можетъ и не быть грѣхомъ, ибо грѣхъ есть всегда отпаденіе въ сторону субъективно-предпочтеннаго зла, тогда какъ неправедность можетъ состояться не въ видѣ «отпаденія» и не въ силу того, что зло оказалось болѣе сильнымъ или болѣе привлекательнымъ.

Такимъ образомъ сопротивленіе злу силою и мечомъ не является грѣхомъ всюду, гдѣ оно объективно необходимо, или, что то же, гдѣ оно оказывается единственнымъ или наименѣе неправеднымъ исходомъ. Утверждать, что такое сопротивленіе является «зломъ», «грѣхомъ» или «нравственнымъ преступленіемъ» — значитъ обнаруживать скудость нравственнаго опыта или безпомощную неясность мышленія.

---

[1]) См. главы шестую, седьмую, тринадцатую, шестнадцатую и восемнадцатую.



[1]) См. главы шестую и седьмую.

И, тѣмъ не менѣе, это сопротивленіе осуществляетъ нравственную неправедность. И въ этомъ пунктѣ необходимо добиться совершенно яснаго вѝдѣнія.

Самое *сопротивленіе* злу, какъ таковому, всегда остается дѣломъ благимъ, праведнымъ и дòлжнымъ. Чѣмъ труднѣе это сопротивленіе, чѣмъ съ бòльшими опасностями и страданіями оно сопряжено, тѣмъ больше подвигъ и заслуга сопротивляющагося. Но то, *что̀* совершаетъ сопротивляющійся меченосецъ въ борьбѣ со злодѣями, не есть ни совершенный, ни святой, ни праведный рядъ поступковъ. Правда, только наивная грубость прямолинейнаго моралиста можетъ сказать, что это есть «зло» и «грѣхъ»; ибо на самомъ дѣлѣ это есть *негрѣховное (!)* совершеніе неправедности. Однако неменьшей ошибкой явилось бы абсолютное оправданіе и освященіе силы и меча; ибо на самомъ дѣлѣ это есть негрѣховное совершеніе *неправедности (!)*. Нельзя налагать абсолютный запретъ на силу и мечъ; ибо обращеніе къ нимъ можетъ быть нравственно и религіозно *обязательнымъ*. Однако нельзя возносить силу и мечъ на высоту совершенства и святости: ибо обращеніе къ нимъ выводитъ душу изъ любовной плèромы и возлагаетъ на нее бремя *несовершеннаго* дѣланія.

Одна изъ самыхъ наивныхъ и элементарныхъ попытокъ дать мечу абсолютное оправденіе принадлежитъ Мартину Лютеру.

Установивъ на основаніи Апостольскихъ Посланій (Римл. XIII. 1; 1 Петра. II. 13—15), что свѣтская власть учреждена Богомъ, Лютеръ указываетъ на то, что мечъ «защищаетъ благочестивыхъ, женщинъ и дѣтей, дома и дворы, добро и честь, и, тѣмъ самымъ, поддерживаетъ и ограждаетъ миръ» и что онъ предотвращаетъ этимъ «гораздо бòльшія бѣдствія». Отсюда онъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что и самое дѣло меча (война, съ ея убійствами и грабежами „Würgen und Rauben») есть «дѣло любви», дѣло «превосходное и божественное» (« köstlich und göttlich »). Мало того, онъ утверждаетъ, что самая рука, которая дѣйствуетъ такимъ мечомъ и убиваетъ, — если только она не творитъ произвола и злоупотребленій, — «не есть уже болѣе человѣческая рука, но Божія рука, и это не человѣкъ, а Богъ вѣшаетъ, ко-

лесуетъ, обезглавливаетъ, убиваетъ и воюетъ; все это — Его дѣла и Его приговоры»[1]). Человѣкъ долженъ быть въ этомъ твердо увѣренъ; тогда у него будетъ «несомнѣвающаяся», «увѣренная» и «благоутвержденная» совѣсть, а это прибавитъ ему мужества и бодрости въ сраженіи[2]).

Первобытная упрощенность и прямолинейность этого разсужденія, навѣяннаго іудейскими традиціями Ветхаго Завѣта, бросается въ глаза. Движимый практическою потребностью укрѣпить дѣло «кесаря» и успокоить совѣсть воина, — Лютеръ совсѣмъ снимаетъ грань, отдѣляющую дѣло земной борьбы со злодѣями отъ Царства Божія; грань, отдѣляющую правосознаніе отъ совѣсти, цѣлесообразное отъ совершеннаго, человѣческій героизмъ отъ Всеблагого и Безпредѣльнаго. Дѣло человѣческаго меча, со всѣми его аттрибутами и проявленіями, объявляется не служеніемъ *ограниченнаго* человѣка, а дѣяніемъ *всемогущаго* Бога. Но, такъ какъ «дѣло самого Бога» не можетъ не быть совершеннымъ, то убійство, колесованіе и вѣшаніе объявляется дѣломъ совершеннымъ, «превосходнымъ и божественнымъ»... При этомъ Лютеръ не оговариваетъ различія между полнотой положительной любви и несовершенствомъ любви отрицательной; онъ не замѣчаетъ и того, что въ Посланіяхъ дѣло меча и свѣтскаго повиновенія устанавливается не въ смыслѣ ихъ божественнаго совершенства, а въ порядкѣ земной необходимости бороться со зломъ и «заграждать уста невѣжеству безумныхъ людей» (1 Петра. II. 15). И въ результатѣ его разсужденій та совѣсть, которую онъ называетъ «слабою, глупою и сомнѣвающеюся»[3]) и которую онъ стремится «успокоить», — или остается при своихъ практически обезсиливающихъ прозрѣніяхъ или же уводится на ложные пути; но помочь ей онъ не въ состояніи.

---

[1]) Martin Luther. „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein künnten." 1526 г. Абзацы 5. 6. 7. „Denn die Hand, die solch Schwert führet und würget, ist auch alsdenn nicht mehr Menschenhand, sondern Gotteshand und nicht der Mensch, sondern Gott hänget, rädert, enthäupt, würget und krieget; es sind alles seine Werk und seine Gerichte."

[2]) Тамъ же. Абзацъ 1: „großer Mut und kecks Herz".

[3]) Тамъ же. Абзацъ 1: „den schwachen, blöden und zweifelden Gewissen".

Болѣе утонченную попытку дать абсолютное оправданіе не только мечу, но и любой неправедности — можно найти у нѣкоторыхъ іезуитовъ. Опираясь, повидимому также какъ и Лютеръ, на ветхозавѣтное представленіе о Богѣ, согласно которому Божество мыслится, какъ совершенство *силы*, а не какъ совершенство *любви* и *добра*, іезуиты допускаютъ возможность того, что Богъ можетъ поручить или позволить человѣку совершеніе дурныхъ дѣлъ. Такъ, іезуитъ Бузенбаумъ, установивъ запретность преднамѣреннаго и сознательнаго человѣкоубійства, дѣлаетъ исключеніе для того случая, когда совершеніе его будетъ «позволено Богомъ, Господиномъ всяческой жизни»[1]). Еще болѣе отчетливо выговариваетъ это іезуитъ Алагона: «По повелѣнію Божію можно убивать невиннаго, красть, развратничать, ибо Онъ есть Господинъ жизни, и смерти, и всего, и потому дóлжно исполнять его повелѣніе»[2]). При такомъ истолкованіи оказывается, что само Божество, непосредственно, не творитъ самого неправеднаго дѣла, но только поручаетъ или позволяетъ его человѣку, а человѣкъ, непосредственный совершитель дурного дѣла, не только не несетъ за него отвѣтственности, ибо повинуется «голосу Божію», но даже обнаруживаетъ при этомъ высшее религіозное смиреніе и покорность. Соблазнительность этого ученія очевидна. Трижды неправъ тотъ, кто его исповѣдуетъ: во первыхъ въ томъ, что онъ допускаетъ возможность получить отъ Бога понужденіе къ неправедности и грѣху, воспринимая Его абсолютную *власть* и не воспринимая Его духовнаго *совершенства;* во вторыхъ въ томъ, что онъ малодушно бѣжитъ отъ бремени человѣческой земной необходимости, отъ бремени рѣшенія и отвѣтственности, предпочитая лучше извратить свое Бо-

---

[1]) Herm. Busenbaum. Medulla Theologiae Moralis. MDCCXV. Lib. III. Tract. IV. Cap. I Dubium IV: „An aliquando liceat occidere? Directa intentione et scienter nunquam licet, nisi Deus omnis vitae Dominus concedat". p. 125. Въ парижскомъ изданіи 1670 г. „Dubium IV" читается такъ: „An aliquando liceat occidere innocentem?".

[2]) P. Petrus Alagona. Sancti Thomae Aquinatis Theologiae summae compendium. Romae. 1619. Ex prima secundae. Quaestio XCIV. De lege Naturali. Articulum 5: „Ex mandato Dei licet occidere innocentem, furari, fornicari, quia est Dominus vitae et mortis et sic facere eius mandatum est debitum".

говоспріятіе, чѣмъ отвѣтить за свою неправедность; и, наконецъ, въ третьихъ, онъ неправъ въ томъ, что, прикрываясь смиреніемъ и покорностью, онъ пролагаетъ себѣ свободный и непререкаемый доступъ ко грѣху. Конечно, слѣдуетъ имѣть въ виду, что церковная власть, позволяющая іезуитамъ высказывать подобныя воззрѣнія, навѣрное захочетъ *взять на себя* авторитетное установленіе и формулированіе тѣхъ, по содержанію, неправедныхъ и грѣховныхъ повелѣній, которыя якобы «исходятъ отъ Бога»; однако соблазнъ не только не угаснетъ отъ этого, но приметъ еще болѣе грозные размѣры, захватывая церковный авторитетъ и разливаясь по всей церкви.

Когда человѣкъ, въ борьбѣ со злодѣями, обращается къ силѣ, мечу или коварству, то онъ не имѣетъ ни основанія, ни права слагать съ себя бремя рѣшенія и отвѣтственности, и перелагать его на Божество: ибо эти средства борьбы суть не божественныя, а человѣческія; они необходимы именно вслѣдствіе невсемогущества и несовершенства человѣческаго и съ этимъ сознаніемъ они и должны примѣняться. Человѣкъ, ведущій борьбу со злодѣями, долженъ *самъ* видѣть, и усматривать, и оцѣнивать всѣ условія борьбы, разумѣя ихъ своимъ человѣческимъ умомъ и принимая рѣшенія своею, человѣческою волею; онъ долженъ понимать, что онъ *вынужденъ* обращаться къ этимъ средствамъ именно потому, что онъ самъ не Богъ, а лишь ограниченный, но преданный *слуга* Божій; и потому онъ долженъ совершать это необходимое—по своему крайнему, человѣческому разумѣнію и усмотрѣнію. И тогда онъ увидитъ, что эти неправедныя средства являются для него не просто «позволенными», но и не «освященными», а *обязательными во всей ихъ неправедности*.

Вся основная проблема нашего изслѣдованія была бы извращена и поставлена невѣрно, если бы кто нибудь попытался свести ее къ вопросу о *позволенности* или, еще хуже, «извинительности» или «простимости» понужденія и пресѣченія. Сопротивленіе злу силою и мечомъ допустимо не тогда, когда оно «возможно», а когда оно *необходимо*[1]); но если оно въ самомъ дѣлѣ необходимо, то человѣку принадлежитъ не «право», а *обязанность* вступить на этотъ путь. Конеч-

[1]) См. главы пятую, шестую, седьмую, восьмую и восемнадцатую.

но *обязаность* сдѣлать что нибудь — включаетъ въ себя и *право* совершить это; однако тотъ, кто «имѣетъ право» ударить другого, тотъ имѣетъ право *и не ударить* его, а «простить», или «воздержаться», или просто «незахотѣть» воспользоваться своимъ правомъ; къ тому же щедрость любви иногда прямо подсказываетъ, что иногда лучше своимъ «правомъ» не пользоваться. Напротивъ, обязанность *исключаетъ* «право» несовершенія поступка: тотъ, кто *обязанъ*, тотъ утратилъ свое нестѣсненное произволеніе,—ему остается одинъ, единственный путь, ведущій его къ правотѣ; и этотъ путь не можетъ быть погашенъ щедростью и уступчивостью любви. Позволеніе развязываетъ душу; тогда какъ обязанность связываетъ ее. И это различіе проявляется съ особенной наглядностью тогда, когда «позволеніе» получаетъ оттѣнокъ «извинительности» или «простительности». Ибо тотъ, кто исполняетъ свою обязанность — тотъ не нуждается въ извиненіи; надо не прощатъ его, а подражать ему; и обратно: если какой нибудь исходъ «простителенъ», и въ этомъ смыслѣ «позволенъ», — то это означаетъ, что противоположный исходъ *не* обязателенъ. То, что «простительно», то, строго говоря, составляетъ нѣчто недолжное, ненадлежащее, можетъ быть прямо *запретное*; и сколь бы велика ни была эта «простительность», она никогда не сообщитъ душѣ *правоту* исполненнаго долга[1]). Вотъ почему *обязательность* силы и меча есть *критерій ихъ допустимости*.

[1]) Этимъ мы рѣшительно отводимъ ту казуистическую постановку вопроса, которая столь распространена въ морально-теологическихъ трактатахъ іезуитовъ. Они спрашиваютъ обычно о позволенности того или иного поступка (an liceat?) и отвѣчаютъ терминами: licet, potest, licite potest, excusatur, absolvetur, non tenetur, ad nil tenetur etc. Вслѣдствіе такого расширяющаго толкованія идеи „позволенности", эта идея начинаетъ включать въ себя множество з а п р е т н ы х ъ дѣяній, извиняемыхъ то въ силу затруднительнаго положенія грѣшника („gravis necessitas"), то въ виду навязчивости грѣховнаго влеченія (отсутствіе согласившейся воли — „voluntas consentiens"), то въ виду аффекта, парализовавшаго свободу грѣшника (usus rationis perturbatur, libertas tollitur), то въ виду его непредусмотрительной наивности („non advertatur malitia"). Такая постановка вопроса, выросшая изъ запросовъ католической исповѣдальни, отнюдь не способствуетъ вѣрному различенію добра и зла, права и долга, грѣха и святости; напротивъ, она можетъ только поощрять малодушіе и вести къ соблазнамъ.

Понятно, что всякая попытка закрыть себѣ глаза на *обязательность* неправеднаго средства въ борьбѣ со злодѣемъ или на *неправедность* этого обязательнаго средства — является проявленіемъ малодушія и ведетъ къ соблазнамъ. Ибо на самомъ дѣлѣ путь силы и меча опредѣляется именно, какъ путь *обязательный* и въ тоже время *неправедный.*

Для того, чтобы закрыть себѣ глаза на его неправедность, люди нерѣдко обращаются къ тому общеизвѣстному разсужденію, согласно которому праведная цѣль «оправдываетъ» или «освящаетъ» дурныя средства. Между тѣмъ, это малодушіе и соблазнительное разсужденіе является совершенно несостоятельнымъ. Ибо на самомъ дѣлѣ нравственная цѣнность *средства* совсѣмъ не опредѣляется нравственною цѣнностью цѣли и не зависитъ отъ нея. Для того, чтобы опредѣлить нравственную цѣнность средства, слѣдуетъ сопоставить его совсѣмъ не съ тою цѣлью, ради которой оно осуществляется и которая, сама по себѣ, *не есть критерій добра;* сопоставленіе съ цѣлью можетъ обнаружить только *жизненную цѣлесообразность* средства, но никакъ не его *нравственную вѣрность.* Понятно, что жизненно цѣлесообразное средство можетъ оказаться «безнравственнымъ»; и обратно. И точно также «нравственно-совершенное» средство можетъ быть и нецѣлесообразнымъ; и обратно.

Нравственная праведность, — какъ цѣли, такъ и средства,—опредѣляется въ особомъ сопоставленіи каждаго изъ нихъ отдѣльно съ полнотою добра, т. е. съ идеею нравственнаго совершенства, какъ единымъ, верховнымъ критеріемъ. Это сопоставленіе должно быть выполнено дважды: отдѣльно для цѣли и отдѣльно для средства: такъ, что оно даетъ всегда два вывода и, можетъ быть, два прямо противоположныхъ вывода. Никакихъ иныхъ путей для установленія нравственной цѣли средства — нѣтъ. Средство и цѣль связаны другъ съ другомъ совсѣмъ не связью нравственной цѣнности, а связью, — во первыхъ, *мотиваціонною,* и, во вторыхъ, *генетическою:* такъ, во первыхъ, во внутреннемъ переживаніи человѣческой души, поскольку желаніе ея направлено на цѣль, а воображеніе ея ищетъ подходящихъ средствъ, — воля къ цѣли вызываетъ и мотивируетъ волю къ средству и къ его осуществленію, и, притомъ, потому, что

человѣкъ предуглавливаетъ причинную связь между ними, связь, которая по существу своему не зависитъ отъ ихъ нравственной цѣнности: далѣе, во вторыхъ, въ процессѣ осуществленія — средство становится причиной, а цѣль послѣдствіемъ, и эта генетическая связь совершенно не зависитъ отъ нравственной цѣнности обѣихъ сторонъ. Цѣлесообразность средства зависитъ отъ того, является ли оно необходимой и достаточной причиной по отношенію къ цѣли; вопросъ же о нравственной праведности средства — этимъ вовсе не предрѣшается: онъ подлежитъ особому, не практически-выбирающему, а теоретически-оцѣнивающему разсмотрѣнію.

Вотъ почему нравственное достоинство цѣли никакъ не можетъ перенестись само собою на средство, подобно тому какъ нравственно достойное средство можетъ служить и отвратительной цѣли. Хорошо помочь бѣдному, но не для того, чтобы купить этимъ его голосъ на выборахъ; или, другой примѣръ: предающій друга за деньги совершаетъ низкое дѣло даже и въ томъ случаѣ, если онъ хочетъ спасти этимъ отъ голода свою жену и дѣтей. Благая цѣль не «оправдываетъ» и не «освящаетъ» неправеднаго средства[1]).

---

[1]) Ученіе о томъ, что благая цѣль „оправдываетъ" или „освящаетъ" дурныя средства, не разъ приписывалось за послѣдніе вѣка іезуитамъ. При этомъ приписывающіе обычно упускаютъ изъ вида то обстоятельство, что іезуиты говорятъ въ своихъ трактатахъ совсѣмъ не о „праведности" и не о „святости", а лишь о „негрѣшности" и „позволенности": дѣйствительно, ради благой цѣли они нерѣдко разрѣшаютъ, какъ негрѣшныя, различныя дурныя средства; однако, какъ мною уже указано, позволенное не есть еще тѣмъ самымъ праведное, а негрѣшное не есть еще тѣмъ самымъ святое. Положеніе іезуитовъ въ этомъ спорѣ было бы гораздо болѣе труднымъ, если бы противники ихъ говорили не объ „оправданіи" дурныхъ средствъ. а о разрѣшеніи ихъ. Наряду съ этимъ у іезуитовъ нетрудно найти ученіе объ оправданіи дурныхъ поступковъ (не средствъ!) благою цѣлью. Объ этомъ см. напр. у Escobar et Mendoza, Universae Theologiae moralis... Volumen Quartum. Lugduni. MDCLXIII. Liber XXIII. Caput XX. Probl. LXV. Говоря о дѣяніяхъ, дурныхъ „ex natura sua", этотъ ученый іезуитъ формулируетъ такое воззрѣніе: „Finis enim dat specificationem actibus et ex bono, vel malo fine boni, vel mali redduntur" (буквально: „ибо цѣль сообщаетъ дѣяніямъ ихъ специфическую цѣнность и въ зависимости отъ хорошей или дурной цѣли дѣянія дѣлаются хорошими или дурными"). Вслѣдъ затѣмъ Эскобаръ приписываетъ это воззрѣніе девяти виднымъ

Такимъ образомъ вскрывается невѣрность обоихъ крайнихъ рѣшеній: перваго, которое предаетъ основную цѣль борьбы ради того, чтобы избѣжать неправедныхъ средствъ (непротивленіе!); и второго, которое отвертывается отъ созерцанія совершенства ради того, чтобы нестѣсненно и увѣренно пользоваться неправедными средствами. Первый исходъ создаетъ *иллюзію праведности,* обезпечиваетъ злу легкое торжество и разочаровываетъ человѣка въ жизненной силѣ праведности и добра: въ результатѣ слагается и крѣпнетъ воззрѣніе, будто «праведность нежизненна» и будто «добродѣтель предназначена для глупыхъ людей». Второй исходъ создаетъ *иллюзію цѣлесообразности* и *иллюзію побѣды добра,* незамѣтно отрываетъ борющагося отъ его главной и конечной цѣли, и развращаетъ его душу идеею вседозволенности: въ результатѣ дурныя средства начинаютъ служить дурнымъ цѣлямъ и возникаетъ воззрѣніе будто «жизненно только грѣховное» и будто «умному человѣку и грѣхъ не страшенъ». Ясно, что оба эти исхода ведутъ въ конечномъ счетѣ къ одному и тому же — къ общественной деморализаціи.

21.

О духовномъ компромиссѣ.

Вопросъ о сопротивленіи злу, — сопротивляться ли ему и какъ именно, — есть вопросъ не настроенія, не произвола, не вкуса и не темперамента, а вопросъ *характера* и *религіозности,* вопросъ *религіознаго характера;* это вопросъ основной религіозной силы — *любви,* и, притомъ, *міропріемлющей любви.* Вся основная проблема нашего изслѣдованія не

іезуитскимъ богословамъ, въ томъ числѣ Соту, Толету, Васкецу, Лессію и Санкецу. Повидимому и самъ онъ склоняется къ нему: срв. „primam amplector sententiam“, „probabiliorem esse iudico“.

имѣетъ смысла для того, кто отвергаетъ міръ, кто не признаетъ его цѣнности, не видитъ заложенныхъ въ немъ божественныхъ силъ и заданій, и не пріемлетъ ихъ волею. Внѣшнія проявленія зла, съ которыми надлежитъ бороться, входятъ въ самую ткань отвергаемаго міра, и, если въ мірѣ нѣтъ ничего, что стóило бы оборонять отъ злодѣйскаго нападенія, если онъ заслуживаетъ только того, чтобы отвергнуть его, отвернуться и уйти, то и самая проблема силы и меча неизбѣжно отпадаетъ и гаснетъ[1]). Проблема меча есть практическая проблема, — и разрѣшеніе ея зависитъ отъ практическаго міропріятія, такъ, что отвергающій міръ, отвергаетъ и мечъ (но не обратно). Однако тотъ, кто не на словахъ только, не въ видѣ фразы или позы, а дѣйствительно отвергаетъ міръ, тотъ не имѣетъ никакихъ основаній оставлять свою личность въ его составѣ: ибо до тѣхъ поръ, пока человѣкъ соглашается жить въ этомъ мірѣ, онъ тѣмъ самымъ пріемлетъ его, уже самымъ фактомъ своего пользованія имъ, пользованія его благами и его возможностями. Никакое уединеніе, никакое пустынножительство, никакое сокращеніе потребностей не выражаетъ послѣдовательнаго міроотверженія; напротивъ — все это остается особымъ видомъ міропріятія, и, притомъ, утонченнаго міропріятія, творящаго строгій выборъ ради обрѣтенія новаго вѝдѣнія. Однимъ словомъ: всякій, не убившій себя, человѣкъ — *пріемлетъ міръ* и постольку проблема меча имѣетъ для него смыслъ и значеніе.

Для христіанина вопросъ міропріятія разрѣшается въ послѣдованіи Христу. Христіанинъ призванъ идти по Его стопамъ: какъ Онъ — принять міръ и не принять зла въ мірѣ; какъ Онъ — воспріять зло, испытать его и увидѣть, но не пріять его; и повести со зломъ жизненно-смертную борьбу. И именно въ этомъ послѣдованіи Христу настоящіе христіане всегда принимали бремя міра и муку міра, а съ тѣмъ вмѣстѣ и муку зла, и бремя борьбы съ нимъ — и въ себѣ самомъ, и въ другихъ. И, пріемля эту муку и борьбу, они готовились и къ завершенію своего крестнаго пути: къ *пріятію смерти* въ борьбѣ, отъ руки отвергнутаго зла.

---

[1]) См. главы восьмую и двѣнадцатую.

Чтобы достойно принять міръ, надо увидѣть съ очевидностью дѣло Божіе на землѣ и творчески принять его, какъ свое собственное, всею своею силою, и волею, и дѣятельностью; не свое дѣло выдать за Божіе, а Божіе дѣло принять, какъ свое. И въ ту мѣру, въ какую это удастся человѣку, въ эту мѣру онъ правильно поставитъ и правильно разрѣшитъ проблему меча . . .

Отвергающіе мечъ настаиваютъ на томъ, что путь меча есть неправедный путь. Это вѣрно — въ смыслѣ абсолютной нравственной оцѣнки; это невѣрно — въ смыслѣ указанія практическаго исхода. Понятна *мечта* о томъ, чтобы для нравственно-совершеннаго человѣка не было неодолимыхъ препятствій въ чисто-духовномъ побораніи зла, такъ чтобы онъ могъ остановить и преобразить всякаго злодѣя однимъ своимъ взглядомъ, словомъ и движеніемъ. Эта мечта понятна: она есть отображеніе двухъ скрестившихся идей — идеи богоподобія нравственно-совершеннаго человѣка, и идеи всемогущества Божія: она какъ бы ссылается на то, что истинно добродѣтельный человѣкъ приближается къ божественному совершенству, отъ котораго увеличивается его духовное могущество, такъ, что передъ этимъ духовнымъ могуществомъ злодѣю становится все труднѣе устоять. Это — благородная, но наивная мечта. И несостоятельность ея обнаруживается тотчасъ же, какъ только ее пытаются превратить въ универсальное правило поведенія. Эта мечта несостоятельна *духовно* потому, что обращеніе и преображеніе злодѣя должно быть его личнымъ, самостоятельнымъ актомъ, пламенемъ его *личной свободы*, а не отблескомъ чужого совершенства; и если бы это могло быть иначе, то онъ давно уже преобразился бы отъ дыханія устъ Божіихъ. Эта мечта несостоятельна и *исторически:* духовная сила праведника имѣетъ свой предѣлъ передъ лицомъ сущаго злодѣйства. И казалось бы, что именно христіанину не подобало бы переоцѣнивать эту мечту, имѣя передъ глазами образы многаго множества святыхъ, замученныхъ не обратившимися и не преобразившимися злодѣями . . .

Путь меча есть неправедный путь; но кто же этотъ человѣкъ, который пугается этой неправедности, объявляетъ ее «злодѣйствомъ» и бѣжитъ отъ нея? Это тотъ самый че-

ловѣкъ, который въ теченіе всей своей жизни не только мирился со всевозможною неправедностью, поскольку она ему была «нужна» или «полезна», но и нынѣ постоянно грѣшитъ со спокойною душою, грѣшитъ «въ свою пользу» и даже не вспоминаетъ объ этомъ. И вдругъ, когда необходимо принять на себя бремя государственности, служеніе, которое по глубокому слову Петра Великаго, есть подлинно «дѣло Божіе» и потому не терпитъ «небрежія», — тогда онъ вспоминаетъ о томъ, что онъ непремѣнно долженъ быть безгрѣшнымъ праведникомъ, пугается, аффектированно объявляетъ эту неправедность «грѣхомъ» и показываетъ себя « въ нѣтѣхъ» . . .

Да, путь меча есть неправедный путь; но нѣтъ такого духовнаго закона, что идущій *черезъ* неправедность идетъ *ко грѣху* . . . Если бы было такъ, то *всѣ* люди, какъ постоянно идущіе черезъ неправедность и даже черезъ грѣхъ, были бы обречены на безысходную гибель, ибо грѣхъ нагромождался бы на грѣхъ и неодолимое бремя его тянуло бы человѣка въ бездну. Нѣтъ, жизненная мудрость состоитъ не въ мнительномъ праведничаніи, а въ томъ, чтобы въ мѣру необходимости мужественно вступать въ неправедность, идя *черезъ* нее, но не *къ* ней, вступая *въ* нее, чтобы уйти *изъ* нея.

Да, путь силы и меча не есть праведный путь. Но развѣ есть другой, праведный? Не тотъ ли путь сентиментальнаго непротивленія, который уже раскрытъ выше, какъ путь предательства слабыхъ, соучастія со злодѣемъ, «совиновности» съ пресѣкающимъ и, въ довершеніе, — наивно-лицемѣрнаго самодовольства? Конечно этотъ путь имѣетъ болѣе «спокойную», болѣе «приличную», менѣе кровавую внѣшнюю видимость; но только легкомысліе и злая тупость могутъ не чувствовать, какою цѣною оплачены это «спокойствіе» и это «приличіе» . . .

Тотъ, кто передъ лицомъ аггрессивнаго злодѣйства требуетъ «идеальнаго», по своему совершенству, нравственнаго исхода и не пріемлетъ никакого иного, тотъ не разумѣетъ основной жизненной трагедіи: она состоитъ въ томъ, что изъ этой ситуаціи *нѣтъ идеальнаго исхода.* Уже простая наличность противолюбовной и противодуховной, ожесточенной воли въ душѣ другого человѣка — дѣлаетъ такой безусловно-праведный исходъ до крайности затруднительнымъ и

проблематичнымъ: ибо какъ не судить и не осудить? какъ не выйти изъ полноты любви и не возмутиться духомъ? какъ не оторваться и не противостать? Но при наличности подлиннаго зла, изливающагося во *внѣшнія злыя дѣянія*, идеально-праведный исходъ становится *мнимымъ, ложнымъ* заданіемъ. Этого исхода нѣтъ и быть его не можетъ, ибо дилемма, встающая передъ человѣкомъ, не оставляетъ для него мѣста. Она формулируетъ то великое столкновеніе между *духовнымъ призваніемъ* человѣка и его *нравственнымъ совершенствомъ*, которое всегда преслѣдуетъ человѣка въ условіяхъ его земной жизни. Божіе дѣло должно быть *свободно* узрѣно и добровольно принято каждымъ изъ насъ; но мало утвердить себя въ служеніи ему, надо быть еще сильнымъ *въ оборонѣ его*. Всегда возможно, что найдутся люди, быть можетъ — кадры, союзы, организаціи людей, — которые «свободно» отвергнувъ Божіе дѣло, утвердятся въ противоположномъ и поведутъ нападеніе[1]). И вотъ, злодѣй, поправшій духовное призваніе человѣка и понуждающій къ тому же другихъ людей ставитъ каждаго, пріявшаго Божье дѣло, передъ дилеммой: предать дѣло Божіе и измѣнить своему духовному и религіозному призванію, соблюдая свою «праведность»; или пребыть вѣрнымъ Богу и призванію, избирая и осуществляя неправедный путь. Изъ этого положенія нѣтъ праведнаго исхода: ибо предающій дѣло Божіе и измѣняющій своему духовному призванію — только по недомыслію можетъ считать свой исходъ праведнымъ. И это отсутствіе нравственно-совершеннаго образа дѣйствій передъ лицомъ наступающаго злодѣя — необходимо понять и продумать до конца.

При объективномъ отсутствіи праведнаго исхода самая проблема его оказывается ложною и самое исканіе его становится безнадежнымъ дѣломъ, за безнадежностью котораго иногда съ успѣхомъ укрывается робость и криводушіе. Напротивъ, мужество и честность требуютъ здѣсь открытаго пріятія *духовнаго компромисса*.

Если въ повседневной жизни и въ обычномъ словоупотребленіи компромиссъ состоитъ въ разсчетливой уступкѣ человѣка, блюдущаго свой личный (или групповой) инте-

---

[1]) См. главу седьмую.

ресъ и надѣющагося, что мѐньшая жертва спасетъ бо̀льшую выгоду, — то устанавливаемый нами *духовный компромиссъ* совершается не въ личномъ интересѣ и не стремится спасти никакую выгоду. Это есть *безкорыстное пріятіе своей личной неправедности въ борьбѣ со злодѣемъ,* какъ врагомъ Божьяго дѣла. Тотъ, кто пріемлетъ духовный компромиссъ, думаетъ не о себѣ, а о Предметѣ; и если думаетъ о себѣ, то не въ мѣру своего житейскаго интереса, а въ мѣру своего духовнаго и нравственнаго напряженія; и если думаетъ все таки о себѣ, то меньше, чѣмъ тотъ, кто, укрываясь, дрожитъ надъ своей мнимой праведностью. Компромиссъ меченосца состоитъ въ томъ, что онъ *сознательно* и *добровольно* пріемлетъ *волею нравственно-неправедный* исходъ, какъ духовно-необходимый; и если всякое отступленіе отъ нравственнаго совершенства есть неправедность, то онъ беретъ на себя *неправедность;* и если всякое сознательное, добровольное допущеніе неправедности волею — создаетъ вину, то онъ пріемлетъ и *вину* своего рѣшенія. Если ему, до того, было доступно величайшее счастіе — жить, приближаясь къ требованіямъ совѣсти, то теперь онъ отказываетъ себѣ въ этомъ счастіи, какъ въ невозможномъ. Передъ лицомъ сущаго злодѣя совѣсть зоветъ человѣка къ такимъ свершеніямъ, которыя доступны только Божеству и Его всемогуществу, и для которыхъ ни мысль, ни языкъ человѣка не имѣютъ ни понятій, ни словъ. Эти свершенія, если бы они были возможны, отрицали бы самый способъ разъединеннаго бытія, присущій людямъ на землѣ, и предполагали бы возможность того, чтобы праведникъ, оставаясь собою, вошелъ въ душу злодѣя и сталъ бы имъ, злодѣемъ, не становясь имъ до конца, для того, чтобы въ немъ перестать быть злодѣемъ и выйти изъ него, обративъ его въ праведника . . . Но эти свершенія по силамъ не человѣку, а Богу; и мечтаніе о нихъ остается на землѣ практически безплоднымъ.

Передъ лицомъ этой невозможности, сопротивляющійся долженъ рѣшиться на духовно необходимый, хотя и неправедный путь. Онъ долженъ принять наличную нравственную безвыходность и изжить ее чувствомъ, волею, мыслью, словомъ и поступкомъ. Желая блага, преданный благу, онъ видитъ себя вынужденнымъ во имя своей религіозно-вѣр-

ной цѣли—взять на себя неправедность и, можетъ быть, вину и какъ бы отойти отъ блага; и притомъ съ полнымъ сознаніемъ того, что̀ онъ свершаетъ. Положеніе его является *нравственно-трагическимъ* и понятно, что выходъ изъ него оказывается по плечу только сильнымъ людямъ. Но сильный человѣкъ утверждаетъ свою силу именно тѣмъ, что не бѣжитъ отъ конфликта въ мнимо-добродѣтельную пассивность, и не закрываетъ себѣ глаза на его трагическую природу, впадая отъ малодушія въ криводушіе; сильный человѣкъ видитъ трагичность своего положенія и идетъ ей навстрѣчу, чтобы войти въ нее и изжить ее. Онъ беретъ на себя неправедность, но не для себя, а во имя Божьяго дѣла. И то, что онъ дѣлаетъ въ этой борьбѣ, является его собственнымъ поступкомъ, его собственною дѣятельностью, которую онъ и не думаетъ приписывать Богу. Это есть его *человѣческій* исходъ, который онъ самъ осознаетъ, какъ духовный компромиссъ, и который есть въ то же время его *подвигъ:* ибо это есть великое, предметное напряженіе его, ведущей борьбу за благо, воли. Подвигъ здѣсь не только въ веденіи самой борьбы, но и въ томъ духовномъ напряженіи, которое необходимо для открытаго и выдержаннаго *пріятія* возможной *вины*. Напряженіе духа нужно здѣсь не только для того, чтобы убить злодѣя, но и для того, чтобы вынести свой поступокъ и пронести черезъ жизнь совершонное дѣло, не роняя своего поступка малодушнымъ отреченіемъ отъ его необходимости, но и не идеализируя его нравственнаго содержанія.

Трагедія зла и борьбы съ нимъ разрѣшается именно черезъ пріятіе и осуществленіе этого *подвига.* И самый подвигъ оказывается тѣмъ выше, чѣмъ живѣе въ совершающемъ его остается способность освѣщать его лучомъ Божественнаго совершенства. Надо видѣть не только необходимость своего напряженія и дѣланія, но и ту человѣческую безвыходность, которая его породила. Нуженъ не цѣлесообразный психическій *механизмъ* меча, но духовный *организмъ,* зрячій въ своемъ рѣшеніи и сильный до того, чтобы вынести эту зрячесть: чтобы не только свершить поступокъ, но и освѣтить его потомъ Божіимъ лучомъ; и, увидѣвъ неправедность его, снова увидѣть его духовную необходимость, и снова свершить его, въ мѣру этой необходимости; и

принять все это не изъ личныхъ побужденій, а въ религіозномъ порядкѣ.

Борьба со зломъ требуетъ всегда *героизма.* Не только тогда, когда она ведется въ формѣ внутреннихъ усилій, воспитывающихъ человѣка и взращивающихъ его духовныя крылья; но и тогда, когда она ведется въ формѣ понуждающаго и пресѣкающаго меча. Героизмъ меча состоитъ не только въ томъ, что его дѣло трудно, безпокойно, полно лишеній, опасностей и страданій; но и въ томъ, что меченосецъ нуждается въ особыхъ духовныхъ усиліяхъ для огражденія своего личнаго духовнаго Кремля: ибо его героизмъ есть *героизмъ сознательно и убѣжденно пріятой неправедности.* Мало того: человѣкъ, берущійся за мечъ, въ безъисходной борьбѣ со злодѣемъ, героиченъ потому, что онъ *подъемлетъ этимъ бремя міра.* Поставленный передъ основной трагической дилеммой, не оставляющей для него нравственнаго исхода, онъ *религіозно* пріемлетъ эту безвыходность; и избирая наименѣе неправедный и наиболѣе трудный путь меча, онъ принимаетъ этотъ путь, какъ *свою судьбу.*

Религіозное пріятіе своей судьбы есть тотъ основной героизмъ, къ которому призванъ каждый изъ людей; не къ пріятію судьбы въ смыслѣ квіэтизма, или детерминизма, или безволія, или фатализма: но къ *волевому, жизненно-дѣятельному* и *религіозно-преданному* пріятію, которое созерцаетъ жизнь, какъ *служеніе,* освѣщаетъ ее лучомъ *призванія* и вливаетъ *всю личную силу* въ религіозное служеніе этому религіозному призванію. Судьба человѣка въ томъ, чтобы въ жизни на землѣ имѣть дѣло съ буйствомъ неуговоримаго зла. Уклониться отъ этой судьбы нельзя; есть только двѣ возможности: или недостойно отвернуться отъ нея и недостойно изживать ее въ слѣпотѣ и малодушіи; или же достойно принять ее, осмысливая это принятіе, какъ служеніе и оставаясь вѣрнымъ своему призванію. Но это и значитъ принять мечъ во имя Божьяго дѣла.

Въ этомъ пріятіи своей судьбы и меча человѣкъ «полагаетъ свою *душу*», но утверждаетъ свой *духъ* и его достоинство. Онъ полагаетъ свою душу не только въ томъ низшемъ смыслѣ, что соглашается отдать свою земную жизнь

въ борьбѣ со злодѣемъ; но еще и въ томъ высшемъ смыслѣ, что беретъ на себя совершеніе дѣлъ, бремя которыхъ онъ потомъ несетъ, быть можетъ, черезъ всю жизнь, содрогаясь и отвращаясь при непосредственномъ воспоминаніи о нихъ. Онъ принимаетъ не только *бремя смерти*, но и *бремя убійства;* и въ бремени убійства, не только тягостность самого акта, но и тягость рѣшенія, отвѣтственности и можетъ быть вины. Его духовная судьба ведетъ его къ мечу; онъ принимаетъ ее; и *мечъ становится его судьбой.* И въ этомъ исходѣ, въ этомъ героическомъ разрѣшеніи основной трагической дилеммы — онъ не праведенъ, но *правъ.*

Христосъ училъ не мечу; онъ училъ любви. Но ни разу, ни однимъ словомъ не осудилъ онъ меча, ни въ смыслѣ организованной государственности, для коей мечъ является послѣдней санкціей, ни въ смыслѣ воинскаго званія и дѣла. И уже первые ученики его, Апостолы Петръ и Павелъ (I Петра. II. 13—17. Римл. XIII. 1—7) раскрыли положительный смыслъ этого неосужденія. Правда, Апостоламъ было дано указаніе, что мечъ не ихъ дѣло и что «всѣ, взявшіе мечъ, мечомъ погибнутъ» (Мтѳ. XXVI. 52); и воинствующей обороны для Себя — Христосъ не восхотѣлъ; но именно въ этомъ отказѣ отъ обороны, и въ вопросѣ объ уплатѣ подати (Мтѳ. XXII. 17—21. Мрк. XII. 14—17.), и въ разговорѣ съ Пилатомъ (Іоанна. XVIII. 33—38. XIX. 9—11), вѣетъ тотъ духъ свободной, царственной лояльности, который позднѣе утверждали Апостолы и который не постигли и утратили въ дальнѣйшемъ такіе міро-отрицатели, какъ Аѳинагоръ, Тертулліанъ и другіе. И вотъ, *земная гибель* отъ взятаго меча остается высшею Евангельскою «карою», предреченною для меченосца.

Христосъ училъ любви; но именно любовь подъемлетъ многое: и жертву неправедности, и жертву жизни. Да, взявшіе мечъ погибаютъ отъ меча; но именно любовь можетъ побудить человѣка принять и эту гибель. Взявшій мечъ готовъ убить; но онъ долженъ быть готовъ къ тому, что убьютъ его самого: вотъ почему пріятіе меча есть пріятіе смерти, и тотъ, кто боится смерти, тотъ не долженъ браться за мечъ. Однако въ любви не только отпадаетъ страхъ смерти, но открываются тѣ основы и побужденія, которыя ведутъ къ

мечу. Смерть есть не только «кара», заложенная въ самомъ мечѣ; она есть еще и живая *мѣра* для пріемлемости меча. Ибо браться за мечъ имѣетъ смыслъ только во имя того, за что человѣку дѣйствительно стоитъ умереть: во имя дѣла Божьяго на землѣ. Безсмысленно браться за мечъ тому, кто не знаетъ и не имѣетъ въ мірѣ ничего выше самого себя и своей личной жизни: ибо ему вѣрнѣе бросить мечъ и спасаться, хотя бы цѣною предательства и унизительной покорности злодѣямъ. Но за Божіе дѣло, — въ себѣ самомъ, въ другихъ и въ мірѣ, — имѣетъ смыслъ идти на смерть. Ибо умирающій за него — отдаетъ меньшее за большее, личное за сверхличное, смертное за безсмертное, человѣческое за Божіе. И именно въ этой отдачѣ, именно этою отдачею онъ дѣлаетъ свое меньшее — большимъ, свое личное — сверхличнымъ, свое смертное — безсмертнымъ, ибо себѣ, человѣку, онъ придаетъ достоинство Божьяго слуги. Вотъ въ какомъ смыслѣ смерть есть мѣра для пріемлемости меча.

Весь этотъ раскрытый и утверждаемый нами духовный компромиссъ неизбѣженъ для человѣка въ его земной жизни. Къ нему не сводится[1]), но на немъ въ послѣдней инстанціи покоится начало внѣшне-понуждающей государственности: государственное дѣло совершенно не сводимо къ мечу, но мечъ есть его послѣдняя и необходимая опора. Тотъ, кто не признаетъ меча, тотъ разрушаетъ государство; но напрасно онъ думаетъ, что онъ избавляетъ себя этимъ отъ компромисса: ибо онъ только предпочитаетъ безвольный, трусливый, предательскій и лицемѣрный компромиссъ — компромиссу волевому, мужественному, самоотверженному и честному. Мечъ, какъ символъ человѣческаго разъединенія на жизнь и смерть, не есть, конечно, «нравственно лучшее» въ отношеніи человѣка къ человѣку. Но это «нравственно нелучшее» — духовно необходимо въ жизни людей. Не всякій способенъ взяться за мечъ, и бороться имъ, и остаться въ этой борьбѣ на духовной высотѣ. Для этого нужны не худшіе люди, а *лучшіе*, люди сочетающіе въ себѣ благородство и силу; ибо слабые не вынесутъ этого бремени, а злые измѣнятъ самому призванію меча . . .

[1]) См. главу пятую.

Такъ слагается одинъ изъ трагическихъ парадоксовъ человѣческой земной жизни: именно *лучшіе люди* призваны къ тому, чтобы вести борьбу со злодѣями, — вступать съ ними въ неизбѣжное взаимодѣйствіе, понуждать ихъ злую волю, пресѣкать ихъ злую дѣятельность и притомъ вести эту борьбу *нелучшими* средствами, среди которыхъ мечъ всегда будетъ еще наиболѣе прямымъ и благороднымъ. Вести государственную борьбу со злодѣями — есть дѣло необходимое и духовно вѣрное; но пути и средства этой борьбы могутъ быть и бываютъ вынужденно-неправедные. И вотъ, только лучшіе люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ею; найти и соблюсти въ ней должную мѣру; помнить о ея неправедности и о ея духовной опасности; и найти для нея личныя и общественныя противоядія. Счастливы въ сравненіи съ государственными правителями — монахи, ученые, художники и созерцатели: имъ дано творить чистое дѣло чистыми руками. Но не судъ и не осужденіе должны они нести политику и воину, а благодарность, къ нимъ, молитву за нихъ, умудреніе и очищеніе: ибо они должны понимать, что ихъ руки чисты для чистаго дѣла только потому, что у другихъ нашлись чистыя руки для нечистаго дѣла. Они должны помнить, что если бы у всѣхъ людей страхъ передъ грѣхомъ оказался сильнѣе любви къ добру, то жизнь на землѣ была бы совсѣмъ невозможна.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ св. Амвросій Медіоланскій разсказываетъ [1]) о той печали, которая охватываетъ ангеловъ, когда имъ приходится покидать блаженство горняго созерцанія, съ его покоемъ и чистотою, и слетать по повелѣнію Божію на землю, принося злодѣямъ судъ, и кару, и огонь Божьяго гнѣва; безрадостно и скорбно благому существу выходить изъ плèромы, обращаться къ злу и воздавать ему по справедливости ... И вотъ, въ этомъ образѣ каждый благородный носитель власти и меча долженъ найти для себя утѣшеніе и источникъ силы.

---

[1]) **S. Ambrosii Mediolanensis. Opera Omnia. Vol. V. Mediolani 1883. Epistolae Prima Classis. Ep. XXXIV. Scripta aeque circa annum 387. Punctum 10.**

22.

Объ очищеніи души.

Сознательное, намѣренное отступленіе отъ нравственнаго совершенства не всегда свидѣтельствуетъ объ испорченности человѣческаго сердца. Есть положенія, при которыхъ такое отступленіе обнаруживаетъ глубину преданности этого сердца и зрѣлую силу его рѣшеній. Именно таковъ духовный компромиссъ, необходимый въ борьбѣ со злодѣями и осуществляемый религіозно осмысленнымъ правосознаніемъ.

Духовный компромиссъ состоитъ не въ томъ, что человѣкъ развѣнчиваетъ, разлюбляетъ или отвергаетъ идею святости и нравственнаго совершенства; но въ томъ, что онъ, рѣшаясь обратиться къ силѣ и принять мечъ, и зная, что мечъ не есть высшее, святое и совершенное, все таки пріемлетъ его, отнюдь не развѣнчивая, не разлюбляя и не отвергая идею нравственнаго совершенства и святости. Духовный компромиссъ отнюдь не угашаетъ въ душѣ голоса совѣсти, зовущаго къ нравственному совершенству; онъ совсѣмъ не извращаетъ и не ослабляетъ его; мало того, онъ даже не отрываетъ отъ него душу.

Голосъ совѣсти необходимъ каждому изъ людей; но правителю и воину — больше, чѣмъ кому бы то ни было. И притомъ именно потому, что основное дѣло ихъ жизни заставляетъ ихъ какъ бы отодвигать на второй планъ заботу объ ихъ личной праведности. Дѣло правителя требуетъ не только мудрости, вѣрности, справедливости и твердой воли, но еще и скрытности, изворотливости и умѣнія бороться съ врагами народа. Дѣло воина требуетъ не только преданности, чувства чести, самообладанія и храбрости, но еще и способности къ убійству, къ военному

коварству и безпощадности. Плохо, если у правителя и у воина не окажется необходимыхъ имъ отрицательныхъ свойствъ; но гораздо хуже, если въ ихъ душахъ исчезнутъ необходимыя положительныя качества, если начнется идеализація отрицательныхъ свойствъ и ихъ господство, если они начнутъ принимать дурное за хорошее, культивировать исключительно дурное и строить на немъ всю свою дѣятельность. Правитель или воинъ съ заглушенною или извращенною совѣстью ненужны никому — ни дѣлу, ни людямъ, ни Богу; это уже не правитель, — а тираннствующій злодѣй; это не воинъ, — а мародеръ и разбойникъ. Ихъ спасеніе именно въ голосѣ совѣсти. Они должны твердо знать, гдѣ, въ чемъ и почему ихъ дѣятельность отступаетъ отъ завѣтовъ праведности, и допускать этотъ строй поступковъ и установленій не болѣе, чѣмъ этого требуетъ необходимость борьбы со злодѣями. Правители должны понимать, что если государственность начнетъ сводиться къ шпіонству за гражданами и къ интригѣ, питая духъ гражданской войны, то она погубитъ себя и общественную нравственность, и будетъ уже не бороться со зломъ, а служить ему; но, понимая это, они не должны уничтожать ни тайную полицію, ни дипломатію, ни контръ-развѣдку, ни аппаратъ подавленія и войны: но только всѣ эти функціи должны быть въ рукахъ честныхъ, совѣстныхъ и религіозно мыслящихъ людей. Въ душѣ воина должны жить могучія, непреступаемыя грани, отдѣляющія обязательное отъ запретнаго; и эти грани не могутъ поддерживаться одною механическою дисциплиною: здѣсь необходима *духовная автономія*, осмысливающая дисциплину началами *вѣры, преданности, совѣсти* и *чести;* такъ, чтобы воинъ понималъ, почему врага въ сраженіи и бунтовщика при возстаніи должно убить, а частное имущество его семьи оставить неприкосновеннымъ, и почему искусная контръ-развѣдка во вражьемъ станѣ есть проявленіе доблести, а интрига въ полку и въ общественной жизни — проявленіе низости.

Въ извѣстныхъ, строго опредѣленныхъ отношеніяхъ и случаяхъ, человѣкъ власти и меча долженъ умѣть совершать поступки, явно расходящіеся съ его собственнымъ идеаломъ святости и совершенства; онъ долженъ имѣть въ себѣ

силу отстранить свое внутреннее «несогласіе», удержать свой личный «протестъ», побѣдить въ себѣ возможное «отвращеніе» и совершить необходимое; и не только изъ дисциплины и по приказу, — ибо онъ самъ можетъ всегда оказаться въ положеніи иниціатора и приказывающаго; онъ долженъ быть способенъ къ этому изъ *религіознаго чувства* и по *духовному убѣжденію:* принять на себя отвѣтственность рѣшенія и приказа, арестовать, приговорить, разстрѣлять. Но именно эта энергія духовнаго компромисса можетъ и должна будить его совѣсть. Дѣйствуя съ сознаніемъ духовной необходимости, онъ не долженъ во время дѣйствія обезсиливать себя рефлексіею на идеальное или предаваться преждевременнымъ угрызеніямъ: кто идетъ по канату и начинаетъ несвоевременно оглядываться, тотъ падаетъ и расшибается. Къ духовному компромиссу онъ долженъ приготовить себя заранѣе: все взвѣсить, обдумать, прочувствовать и принять рѣшеніе; и въ моментъ дѣйствія онъ долженъ чувствовать себя уже укрѣпившимся въ своемъ служеніи, въ чувствѣ отвѣтственности и долга, и творящимъ духовную необходимость въ мѣру полномочія, приказа и своего крайняго разумѣнія. Но внѣ дѣйствія ему естественно и необходимо освѣщать себя Божіимъ лучомъ. Возможно и необходимо, чтобы внѣ дѣйствія всѣ благороднѣйшія силы человѣческаго духа приходили въ немъ въ движеніе, въ состояніе обостренной чувствительности и повышенной чуткости: отношеніе къ Богу, совѣстный судъ, воля къ безусловной правотѣ. Это необходимо ему не для того, чтобы «осудить» свои дѣйствія, совершонныя въ періодъ борьбы, какъ якобы постыдныя, но для того, чтобы *укрѣпить* въ себѣ способность къ *духовному* компромиссу: ибо духовенъ компромиссъ тогда, когда онъ не расшатываетъ духовныхъ основъ человѣка, не разрушаетъ стѣнъ его личнаго Кремля, не отрываетъ его отъ Бога, не заглушаетъ его совѣсть . . .

Чѣмъ глубже религіозность человѣка, чѣмъ сильнѣе въ немъ любовь и чувство духовнаго достоинства, чѣмъ свободнѣе въ немъ дыханіе совѣсти, — тѣмъ болѣе ему по плечу духовный компромиссъ: тѣмъ менѣе вреда приноситъ ему взаимодѣйствіе со злодѣемъ, тѣмъ менѣе ожесточаетъ его отрицательная любовь, тѣмъ менѣе разрушаютъ его духов-

ную личность акты вынужденнаго коварства и жестокости. Тѣмъ вѣрнѣе онъ находитъ и самую *мѣру* необходимаго компромисса. Эту мѣру невозможно опредѣлить заранѣе какими нибудь абстрактными принципами: она обрѣтается въ самомъ процессѣ борьбы и творчества, для каждаго отдѣльнаго случая, при помощи живого усмотрѣнія и крайняго разумѣнія. Но именно поэтому такъ исключительно важна та основная духовная установка человѣка, съ которой онъ обращается къ событію и изъ которой онъ усматриваетъ, разумѣетъ и рѣшаетъ. И эта установка не дается никому изъ людей по произволу, легко и просто, безъ предварительной, подготовляющей духовной работы. *Подлинность, чистота и глубина доброй воли* — есть первое и основное условіе, безъ котораго невозможна вѣрная и побѣдоносная борьба со злодѣями; а пріобрѣтеніе этой воли требуетъ постоянной, длительной, напряженной борьбы надъ своимъ духовнымъ очищеніемъ.

Человѣкъ *въ дѣйствіи* всегда бываетъ на той высотѣ, на которой онъ подлинно жилъ *до* испытующаго и провѣряющаго его душу дѣйствія. Вопросъ рѣшается не мнимою видимостью его жизни, обманной и для другихъ, и можетъ быть, для него самого; а состояніемъ той страстной душевной глубины, отношеніе которой къ духу и Богу опредѣляетъ всю личность человѣка. Необходимость героическаго поступка, — опасность, искушеніе, бѣда, — не вызываетъ въ человѣческой душѣ ничего небывалаго и не можетъ измѣнить ни ея качества, ни ея силы: она только строго учитываетъ наличное и безжалостно подводитъ итогъ всему достоянію, пробуждая дремавшее, обнаруживая невидимое и проявляя сокровенное. Дѣйствіе человѣка есть его выявленное бытіе. Наивно — пренебрегать основами своего духовнаго бытія и думать, что въ моментъ испытанія поступки окажутся «какъ нибудь» «сами» на высотѣ. Наивно — таить отъ себя самого свои подлинные мотивы, побужденія, склонности и страсти, и воображать, что «незамѣтное» — безсильно въ душѣ, и что укрытыя страсти не изливаются въ поступки, не искажаютъ ихъ по существу, не наполняютъ ихъ «неожиданнымъ» содержаніемъ, не освѣщаютъ ихъ отсвѣтами затаившагося зла. Ни одинъ поступокъ человѣ-

ка не случаенъ; каждый — есть созрѣвшій результатъ всей его предшествующей жизни, проявленіе всего его личнаго уклада. И потому каждый изъ насъ совершаетъ свой поступокъ не только усиліемъ, фактически его осуществляющимъ, но и всѣмъ процессомъ своей предшествующей жизни.

Если душа человѣка чиста, то вѣренъ будетъ и ея поступокъ, несмотря на свое видимое несоотвѣтствіе законамъ праведности; и обратно: даже самые праведные поступки нечистой души — будутъ невѣрны. И если это относится ко *всякому* человѣку, то для правителя и воина это получаетъ совершенно особенное значеніе. Согласно древнему и глубокому воззрѣнію, выношенному Православной Церковью, люди, владѣющіе властью и мечомъ, владѣютъ ими не въ видѣ привиллегіи, а въ видѣ религіозно осмысленнаго служенія; это служеніе возлагаетъ на человѣка особое бремя обязанностей и особое бремя отвѣтственности; и среди этихъ обязанностей — обязанность казни и боя есть тягчайшая; и справляться съ этимъ бременемъ отвѣтственности возможно только при непрестанной заботѣ о религіозномъ очищеніи своей души и своей воли.

Невозможно человѣку жить на землѣ и строить дѣло Божіе, не пріемля духовнаго компромисса; но именно духовный компромиссъ требуетъ религіознаго и нравственнаго очищенія.

Духовный компромиссъ ищетъ и находитъ самый праведный исходъ изъ всѣхъ имѣющихся неправедныхъ исходовъ. Но и этотъ, самый праведный изъ неправедныхъ — остается, конечно, неправеднымъ, несмотря на весь его героизмъ, на всю его религіозную осмысленность и духовную красоту. Однимъ своимъ аггрессивнымъ бытіемъ зло выводитъ праведнаго человѣка изъ его духовнаго равновѣсія и изъ его нравственной плѐромы; и не оставляетъ ему безусловно праведнаго исхода. Въ этомъ можно было бы усмотрѣть побѣду зла; ибо побѣда его можетъ состоять или въ томъ, что человѣческая душа заражается его противодуховностью и противолюбовностью, или въ томъ, что она оказывается выведенною изъ духовнаго равновѣсія и нравственной плѐромы самымъ процессомъ отвѣтной реакціи на злодѣяніе. Человѣкъ, отвѣчающій силою и мечомъ на аггрес-

сивность злодѣя не можетъ не выйти изъ духовнаго равновѣсія и нравственной плéромы, — и въ этомъ злу всегда обезпечена нѣкоторая видимость внутренней, душевно-духовной «побѣды»; въ этомъ смыслѣ зло всегда «имѣетъ успѣхъ» — и тогда, когда безвольный моралистъ вступаетъ на путь трусливаго укрывательства и предательскаго себялюбія, и тогда, когда сильный, преданный дѣлу человѣкъ избираетъ путь отрицательной любви и справедливаго меча; и лишить злодѣевъ такого «психологическаго» успѣха можно только въ порядкѣ послѣдовательнаго міроотверженія, приближающагося къ буддійскому самоугашенію или прямому самоубійству, причемъ само собою разумѣется, что личный уходъ отъ воспріятія зла отнюдь не разрѣшитъ самую проблему зла въ ея объективномъ, **міровомъ** значеніи.

Вотъ почему настоящая борьба со зломъ можетъ и должна вестись именно въ совмѣщеніи *духовнаго компромисса* и *религіозно-нравственнаго очищенія.* Именно процессъ очищенія, слѣдующій за подвигомъ неправедности, отнимаетъ у зла послѣднюю видимость успѣха и побѣды.

Религіозно-нравственное очищеніе, — покаянный, изъ глубины совершаемый пересмотръ своихъ состояній и содержаній, и новое пріобщеніе божественной плèромѣ, — необходимо правителю и воину уже въ силу одного того, что они люди, и что «нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ»; и постольку въ немъ нуждается каждый человѣкъ вообще, — и тотъ, кто просто не принялъ бремени власти и меча, и тотъ, кто въ предѣлахъ своего личнаго жизненнаго достоянія идетъ по пути щедрой уступчивости, предуказанной въ Евангеліи. Бороться за чистоту своей доброй воли и за чистоту ея сознательныхъ и безсознательныхъ мотивовъ — призванъ каждый человѣкъ и призваніе это кончается для него на землѣ лишь въ моментъ его земной смерти.

Но правителю и воину очищеніе необходимо въ особенномъ значеніи и это значеніе опредѣляется ихъ призваніемъ, ихъ борьбою и ихъ отвѣтственностью. Оно необходимо имъ и передъ непосредственною борьбою, — для борьбы; и послѣ выхода изъ борьбы, — и для себя, и для ея продолженія[1]).

---

[1]) См. главу девятнадцатую.

Душа, сопротивляющаяся злу силою и мечомъ, нуждается въ очищающихъ усиліяхъ уже при самомъ *воспріятіи* зла для того, чтобы освободить себя по возможности отъ возмущенія страстей, отъ соблазна, замѣшательства, неуравновѣшенныхъ и преждевременныхъ взрывовъ, и всяческаго пристрастія, и всяческихъ немудрыхъ душевныхъ движеній.

Она нуждается въ этихъ усиліяхъ и *передъ началомъ борьбы,* чтобы утвердиться въ *духовной любви,* какъ главномъ или, даже единственномъ источникѣ своего сопротивленія: чтобы сопротивленіе велось изъ преданности дѣлу Божьему, изъ патріотизма, изъ религіозной ревности, а не изъ жадности, личной ненависти, мести и иныхъ непредметныхъ побужденій; чтобы даже тогда, когда борьба будетъ вестись за себя, за свое имущество, или за свои личныя права, — человѣкъ былъ бы правъ въ этой борьбѣ, чувствовалъ бы себя участникомъ Божьяго дѣла и боролся въ лицѣ себя за нѣчто, подлинно бóльшее, чѣмъ онъ самъ и его личное дѣло. Вѣрный и чистый *мотивъ* борьбы — есть первый залогъ ея достоинства: того уровня, на которомъ она ведется, той мѣры, до которой она длится, и того успѣха, который будетъ ею достигнутъ.

Но для борьбы со злодѣями человѣку нуженъ не только предметный источникъ и мотивъ, но и *вѣрное видѣніе:* очистительная работа необходима борющемуся для того, чтобы вѣрно отличать и видѣть подлинное зло, чтобы вѣрно видѣть его цѣли, его работу и его средства, и, со своей стороны, вѣрно выбирать необходимыя и дѣйствительныя мѣры сопротивленія. Самоотверженная борьба съ мнимымъ зломъ и мнимыми злодѣями есть «донкихотство», — траги-комическое смѣшеніе величія и наивной слѣпоты, въ конечномъ счетѣ выгодное только злодѣямъ.

Очищеніе души не менѣе необходимо и *послѣ выхода* изъ борьбы. И, прежде всего, для того, чтобы *обезвредить и погасить* въ себѣ всевозможные слѣды незамѣтно проникшей заразы: всѣ эти душевные осадки, отпечатки, отзвуки ведшейся борьбы, начиная отъ вспыхивавшей кровожадности, ненависти, зложелательства, и кончая неизжитыми зарядами интриги и коварства. Всѣ эти остатки, не освѣщен-

ные и не обезвреженные, осѣдаютъ въ душѣ, какъ клочья злого тумана по ущельямъ и разсѣлинамъ и незамѣтно отравляютъ чувство, волю и мысль человѣка. Они имѣютъ свойство ассимилироваться душевной атмосферѣ; и, если эта ассимиляція происходитъ, то они, естественно, сливаются съ собственными дурными влеченіями человѣка, питаются ими, подкрѣпляютъ ихъ со своей стороны и сильно затрудняютъ духу веденіе надлежащей борьбы съ ними.

Но больше всего очищеніе души необходимо для того, чтобы избавить душу отъ возможнаго *очерствѣнія и ожесточенія,* связаннаго съ воспріятіемъ зла, съ сопротивленіемъ ему и со всѣми видами понужденія и пресѣченія. Душа борца не должна утрачивать въ борьбѣ своихъ высшихъ состояній и возможностей; она должна постоянно возвращать и вернуть себѣ способность къ духовному равновѣсію, къ полнотѣ положительной любви, къ совѣстной плѐромѣ, къ растворяющей душу молитвѣ и умиляющей радости: ибо и ангелы (о коихъ пишетъ Св. Амвросій), по завершеніи ихъ тягостной миссіи гнѣва и мзды, возвращаются къ созерцанію лика Божія и вновь пріобщаются Его свѣту.

И, наконецъ, тотъ же процессъ духовнаго очищенія можетъ и долженъ дать душѣ борца то *успокоеніе* и ту *силу,* которыя необходимы ему для новой борьбы, для новыхъ напряженій и подвиговъ. Ибо истинное очищеніе души не разслабляетъ ее, а укрѣпляетъ. И если человѣкъ, ведшій борьбу мечомъ, не выдержалъ внѣшняго вида своихъ дѣяній, и, потрясенный видомъ страха, смерти и крови, изнемогъ и обезсилѣлъ, то онъ долженъ быть увѣренъ въ томъ, что это безсиліе можетъ быть преодолѣно не идеализаціей совершоннаго, и не бѣгствомъ отъ совѣсти, но и не малодушнымъ отреченіемъ отъ содѣяннаго, а только на пути глубиннаго очищенія души, ибо въ таинствѣ покаянія не только умиряется хаосъ страстей, нò и духу дается подобающая ему власть и сила.

Тотъ, кто сопротивляется злодѣямъ силою и мечомъ, — тотъ долженъ быть *чище и выше своей борьбы;* инàче не онъ поведетъ ее и не онъ завершитъ ее побѣдою, а она увлечетъ его, исказитъ его обличіе и извергнетъ его, сломленнаго, униженнаго и порочнаго. Владѣть силою и мечомъ можетъ

лишь тотъ, кто владѣетъ собою, т. е. своими страстями и своимъ вйдѣніемъ; ибо если человѣкъ не владѣетъ собою, то мечъ и сила овладѣютъ имъ, и не они будутъ его орудіемъ и средствомъ, а онъ самъ станетъ ихъ средствомъ и орудіемъ; и тогда онъ «погибнетъ отъ меча» не физически, а нравственно и духовно: силы его будутъ растрачены, душа его будетъ изуродована, и борьба проиграна. Вотъ почему очищеніе души есть основное условіе побѣды въ борьбѣ со зломъ.

Проблема духовнаго компромисса разрѣшается тѣмъ, что сила личной преданности Божьему дѣлу и Божьей заповѣди, углубленная и укрѣпленная въ процессѣ религіознаго очищенія, превозмогаетъ всѣ соблазны, опасности, трудности и уклоненія, могущія повредить душѣ, и выводитъ ее изъ напряженій борьбы не ослабѣвшею, а могучею и вѣрною. Активная внѣшняя борьба со злодѣями доступна тому, кто взростилъ и воспиталъ въ себѣ силу духовнаго и, въ конечномъ счетѣ, всегда *религіознаго характера;* а это воспитаніе требуетъ прежде всего работы надъ собственнымъ очищеніемъ. Слабому, религіозно-безпочвенному характеру не подъ силу бремя духовнаго компромисса, бремя нисхожденія къ грубымъ, жестокимъ, изворотливымъ средствамъ борьбы; и притомъ потому, что онъ не можетъ овладѣть тѣмъ, чего достигъ, и не можетъ укрѣпить себя въ томъ, чѣмъ овладѣлъ; онъ подобенъ слабой, неукрѣпленной «крѣпости», съ невѣрнымъ и робкимъ гарнизономъ. Напротивъ, чѣмъ сильнѣе укрѣплена и вооружена крѣпость, и чѣмъ вѣрнѣе и воодушевленнѣе ея защитники, тѣмъ болѣе трудную и опасную вылазку можетъ предпринять ея комендантъ; и, подобно этому, чѣмъ сильнѣе и цѣльнѣе религіозный характеръ человѣка, тѣмъ менѣе трудно и опасно для него выхожденіе изъ религіозной и нравственной плèромы въ процессѣ борьбы со злодѣями.

Вотъ почему Царю нужна прежде всего сила религіознаго характера. Не только *воля* къ власти, но и *сила преданности* Божьему дѣлу, которому служитъ его народъ; не только *сила* воли, но и ея религіозно-государственная *чистота:* не только чистота *воли*, но и чистота *вйдѣнія*. Царь, съ трусливою, безвольною, религіозно-безразличною и низ-

кою душою — есть несчастіе и проклятіе для своего народа; и первая обязаность такого царя въ томъ, чтобы осознать свою непризванность и свою личную духовную несостоятельность—и отречься. Религіозное осмысленіе и освященіе царской власти и, далѣе, всего государственнаго дѣланія и служенія — таитъ въ себѣ подлинную, глубокую и спасительную истину. И именно поэтому слѣдуетъ заботиться не объ отдѣленіи церкви отъ государства, — религіозной чистоты отъ пребывающаго въ духовномъ компромиссѣ служенія, — а объ ихъ вѣрномъ сочетаніи и сотрудничествѣ.

Тою же глубиною и спасительностью проникнута и идея «христолюбиваго воинства». Воинъ именуется «христолюбивымъ» не только потому, что онъ членъ христіанскаго государства, что его родина возрастаетъ въ христіанскомъ духѣ и что самъ онъ призванъ оборонять христіанскую вѣру; а еще и потому, что въ любви ко Христу и къ преподанной имъ полнотѣ совершенства онъ имѣетъ живую основу своего личнаго духа, ею утверждаетъ святыню своего личнаго Кремля, въ ней почерпаетъ необходимую ему силу подвига и очищенія. Здѣсь нѣтъ того внутренняго противорѣчія, которое пытаются усмотрѣть сентиментальные моралисты; напротивъ: мечъ духовно необходимъ человѣку въ земной борьбѣ за дѣло Божіе; но принять бремя связанныхъ съ нимъ душевныхъ и тѣлесныхъ опасностей и страданій можетъ лишь тотъ, кто утверждаетъ свою любовь, свою жизнь и дѣятельность въ лучѣ Божьяго свѣта и совершенства.

И вотъ, если объединить все государственное начало понужденія и пресѣченія въ образѣ *воина*, а начало религіознаго очищенія, молитвы и праведности въ образѣ *монаха*, — то рѣшеніе проблемы выразится въ усмотрѣніи ихъ взаимной необходимости другъ для друга.

Воинъ, какъ носитель меча и міропріемлющаго компромисса нуждается въ монахѣ, какъ въ духовникѣ, въ источникѣ живой чистоты, религіозной умудренности, нравственной плèромы: здѣсь онъ пріобщается благодати въ таинствѣ и получаетъ силу для подвига; здѣсь онъ укрѣпляетъ свою совѣсть, провѣряетъ цѣль своего служенія и очищаетъ свою душу. И самый мечъ его становится *огненною молитвою*.

Таковъ Дмитрій Донской у св. Сергія передъ Куликовой битвой.

Монахъ, какъ живой хранитель чистоты и праведности, пріобщается черезъ воина бремени міра, его страданію и его героической неправедности; онъ уже не отрѣшается и не замыкается въ своей праведности: онъ бережетъ и строитъ ее не для себя: онъ не отвертывается отъ зла и злыхъ обстояній, а вступаетъ въ борьбу съ ними, становясь соратникомъ воину, раздѣляя его страданія, благословляя и осмысливая его подвигъ, сохраняя для него чистоту и умудреніе. Монахъ выступаетъ какъ бы ангеломъ-хранителемъ воина; и самая молитва его уподобляется *огненному мечу*. Таковъ св. Сергій, благословляющій Дмитрія Донского и дающій ему въ спутники двухъ меченосныхъ послушниковъ.

Древне-русская православная традиція вѣрно и глубоко разрѣшала вопросъ о соотношеніи церкви и государства — въ раздѣленіи ихъ сферъ и въ органическомъ согласованіи ихъ цѣлей и ихъ усилій; въ обоюдной независимости ихъ организаціи, при взаимномъ непосяганіи и невторженіи: въ добровольномъ пріятіи воиномъ духовнаго, умудряющаго наученія отъ монаха и въ нетребовательномъ приношеніи монаху необходимыхъ земныхъ благъ. И воинъ не падалъ подъ тяжестью своего бремени: и монахъ не отвертывался отъ бремени міра. Сопротивленіе злу мыслилось и творилось, какъ активное, организованное служеніе дѣлу Божьему на землѣ; и государственное дѣло осмысливалось, какъ пребываніе не внѣ христіанской любви, а въ ея предѣлахъ. И можетъ быть однимъ изъ самыхъ величавыхъ и трогательныхъ обычаевъ этого строя былъ тотъ обычай, согласно которому православный царь, чуя приближеніе смерти, принималъ монашескую схиму, какъ завершительный возвратъ изъ своего неправеднаго служенія въ плерому оправдывающей чистоты.

Необходимость духовно-нравственнаго очищенія прямо предуказана и установлена въ Евангеліи, и, притомъ, именно для тѣхъ, кто посвящаетъ себя борьбѣ съ чужимъ зломъ и съ чужими злодѣяніями. Тотъ, кто не умѣетъ вынуть «бревно изъ своего» собственнаго глаза (Мтѳ. VII. 3—5. Луки. VI. 41—42), тотъ не сумѣетъ вынуть и сучекъ

изъ глаза брата своего; и весь судъ его превращается въ лицемѣріе. Только чистое око способно вѣрно увидѣть, гдѣ въ чужой душѣ слабость, гдѣ недугъ и гдѣ зло; увидѣть и найти вѣрный «судъ», и вѣрную «мѣру» (Мтѳ. VII. 1—2. Луки VI. 37—38), тотъ «судъ» и ту «мѣру», которыми онъ самъ съ радостью будетъ «судимъ» и «измѣренъ». Но чистымъ можетъ быть только то око, о чистотѣ котораго всегда радѣетъ его обладатель; ибо «никто же святъ, токмо единъ Богъ». Тотъ, кто судитъ, тотъ долженъ быть и самъ готовъ къ суду надъ собою; и это означаетъ, что онъ всегда долженъ судить самого себя такъ, какъ онъ судитъ злодѣя. Мѣра судейской компетентности опредѣляется мѣрою творящагося самоочищенія; злодѣй не судья злодѣю; и погрязающему въ страстныхъ слабостяхъ не дано побивать камнями слабаго и страстнаго грѣшника (Іоанна. VIII. 3—11); но «вынь прежде бревно изъ твоего глаза» (Мтѳ. VII. 5. Луки. VI. 42) и тогда увидишь...

И тогда увидишь, необходимъ ли мечъ, и гдѣ именно; и, если онъ необходимъ, то найдешь въ себѣ силу поднять его противъ злодѣя и пресѣчь его злодѣянія; пресѣчь не страшась—ни возврата меча на твою голову, ни выхода изъ нравственной плèромы, ни людского суда. Ибо не страшна смерть тому, кто идетъ на нее изъ любви къ Божьему дѣлу; и *не страшно временное отступленіе отъ праведности тому, кто не выходитъ изъ любви къ Богу;* и не страшенъ судъ слѣпыхъ и холодныхъ тому, кто самъ судитъ себя лучомъ Божіимъ и самъ первый знаетъ, гдѣ онъ отступилъ отъ «гуманности» изъ любви къ божественному. Не человѣку судить человѣка за *такую* любовь и за *такое* служеніе; не человѣку, а Богу. А передъ Нимъ—вѣрный носитель меча предстанетъ «въ день суда» съ тѣмъ «дерзновеніемъ» (1 Іоанна. IV. 17), которое дается истинною любовью.

Н. П. Полторацкий

И. А. ИЛЬИН И ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ЕГО ИДЕЙ О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ

Посвящается моему сыну

Иван Александрович Ильин был выдающимся русским ученым и мыслителем, одним из главных представителей русской религиозной философии XX века. Он родился 28 марта (10 апреля) 1883 г. в Москве, где потом получил первоклассное гимназическое и университетское образование и где в течение десяти лет, с 1912 по 1922 г., преподавал в Московском университете и в ряде других высших учебных заведений. В сентябре 1922 г. был большевиками в шестой раз арестован, а затем и выслан из России. Следующие 16 лет провел в Берлине, где до укрепления национал-социалистического режима преподавал в Русском Научном институте, выступая одновременно в Германии и в других странах Европы с многочисленными публичными докладами. В 1934 г. был гитлеровцами из Института удален и в дальнейшем лишен права публичных выступлений как печатных, так и устных. В 1938 г. смог выбраться в Швейцарию и последние 16 лет прожил, напряженно работая, в Цолликоне под Цюрихом, где умер 21 декабря 1954 года.

Ученый юрист и философ, Ильин был также искусствоведом, литературоведом и историком. Он был блестящим оратором, лектором, педагогом, публицистом и редактором, законченным стилистом, мастером русского языка. Его перу принадлежит несколько сот статей и свыше тридцати книг и брошюр.[1] Как ученый и мысли-

---

[1] Подробнее о жизненном пути, трудах и некоторых основах мировоззрения проф. Ильина см. в моей статье «И.А. Ильин» в сб. «Русская религиозно-философская мысль XX века», под ред. Н.П. Полторацкого, издание Отдела славянских языков и литератур Питтсбургского университета, Питтсбург, 1975, стр. 240-250. О литературно-философских взглядах Ильина см. мою статью «Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И. А. Ильина» в сб. «Русская литература в эмиграции», под ред. Н.П. Полторацкого, в том же издании, Питтсбург, 1972, стр. 271-287.

тель Ильин рано, сразу же и навсегда завоевал себе прочное место в истории философии своим двухтомным капитальным исследованием «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека». Но его полемическая репутация была и, вероятно, останется связанной с другим его философским исследованием, «О сопротивлении злу силою»: из всех многочисленных трудов Ильина ни один не вызывал такой острой реакции, как этот.

Со времени выхода книги Ильина прошло уже полвека, ее автор и его знаменитые и малоизвестные оппоненты и единомышленники давно умерли, но самый вопрос о сопротивлении или непротивлении злу силой остается в категории вечных, «проклятых» вопросов, и уже хотя бы по одной этой причине книга Ильина и та полемика, которую эта книга породила, представляют не только преходящий исторический, но и постоянный теоретический и практический интерес и значение.

I. Книга и идеи Ильина. Этапы полемики

1. Некоторые краткие сведения, относящиеся к истории создания книги, можно найти в еще неопубликованных воспоминаниях Ильина.[2] Так, мы узнаем, что через год с небольшим после высылки из Советской России Ильин заболел гриппом, болезнь затянулась, и к весне 1924 г. врачи установили катарр верхушек легких (рецидив после болезни 1916 г.). Ильин должен был уехать с женой из Берлина на юг, в Австрию и Италию, и провел в отъезде с мая 1924 до марта 1925 года. Во время этой поездки, с июля 1924 г., он и стал писать свою книгу «О сопротивлении злу силою». Необходимую ему для работы иезуитскую литературу вопроса Ильин нашел, в частности, в библиотеке Уффици во Флоренции и в библиотеке Сан-Ремо. Работал также в Сиузи и Меране. Именно тогда, 26 августа 1924 г., в Сиузи, художник Георгий Георгиевич Габричевский и написал с него портрет, воспроизведенный во втором издании книги.

---

[2] Работая над этой статьей, я широко пользовался материалами архива проф. И. А. Ильина. (Courtesy of Michigan State University Special Collections, I. A. Iljin Collection).

К весне книга была готова и вышла в свет в Берлине 27 июня 1925 года.

2. Как И. А. Ильин указывает в предисловии, поводом к написанию его книги явились грозные и судьбоносные события, обрушившиеся на Россию и опрокинувшие «все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции» и которые вели и привели Россию «к разложению и гибели». Свою задачу автор видел в том, чтобы вскрыть эти ложные основы, заблуждения и предрассудки — и противопоставить им возрожденную религиозную и государственную мудрость и силу «восточного Православия и, особенно, русского Православия».

Продуктом этого одновременно негативного и позитивного подхода и стала книга, формально состоящая из 22-х глав (фактически — из «Введения» и 21-й главы), трактующих в большинстве ряд отдельных тем, относящихся к общей проблеме о сопротивлении злу силою.

Вскоре после выхода книги в свет, И. А. Ильин, узнав, что П. Б. Струве собирается написать о ней в «Возрождении» статью, дал — в пока еще не опубликованном письме к Струве от 19 июля 1925 года[3] — то, что сам Ильин определил как «маленький комментарий» к книге. Этот комментарий может служить своего рода ключем к книге, позволяя еще лучше уразуметь ее внутреннюю структуру и общий идейный замысел.

Ильин писал, что его книга делится на *гетыре гасти:*

1) главы 1-8 (т. е. Введение, О самопредании злу, О добре и зле, О заставлении и насилии, О психическом понуждении, О физическом понуждении и пресечении, О силе и зле, Постановка проблемы) — это есть «расчистка дороги от мусора, уяснение, уточнение, удаление плевел из мысли, чувства и воли; *постановка проблемы*»;

2) главы 9-12 (О морали бегства, О сентиментальности и наслаждении, О нигилизме и жалости, О мироотвергающей религии) — это «погребение набальзамированного Толстовства»;

3) главы 13-18 (Общие основы, О предмете любви, О

---

[3] Архив, пакет № 197 (микрофильм 7), документ 48. За исключением особо оговоренных случаев, курсив всюду — цитируемых авторов.

границах любви, О связанности людей в добре и зле, Обоснование сопротивляющейся силы) — суть «разрешение проблемы — начало: *бей,* но когда? но доколе? но отколе? но кого? но зачем? но почему?»;

4) главы 19-22 (О мече и праведности, О ложных решениях проблемы, О духовном компромиссе, Об очищении души) суть «разрешение проблемы — конец: *очищайся,* от чего? почему? для чего?». Ильин тут же добавляет: «В частности глава 20 {О ложных решениях проблемы} — отмежевывается от Лютера и иезуитских соблазнов. Центральное различение этих глав — «неправедность» «грех» — вводится мною сознательно — в нем *корень* всего разрешения . . .»

Из этого плана книги совершенно очевидно, что — как Ильин шутливо выразился — «погребение набальзамированного Толстовства» отнюдь не являлось главной задачей автора. В том же письме, несколько выше, Ильин прямо об этом говорит — очень четко и точно формулируя свой основной идейный замысел:

«Книга задумана *не* как антитезис Толстовству, а как антитезис + *синтез* верного решения:

Сопротивляйся
всегда любовью а. самосовершенствованием
в. духовным воспитанием других
с. мечом.

Я искал не только опровержения Толстовства, но и доказательства того, что к любви — меченосец способен *не меньше,* а больше непротивленца. Словом я искал *решения* вопроса, настоящего, религиозного, пред лицом Божиим; и считаю, что оно содержалось в древнем духе *православия*».

Уже из этого автокомментария Ильина ясно видно, насколько глубоко и ответственно была им продумана вся проблема непротивления и сопротивления злу силою. Поражает необыкновенная методичность в раскрытии и разрешении этой проблемы. Ильин начинает с объяснения основных понятий; он как бы расчищает почву для постановки вопроса. И только расчистив почву, формулирует самый вопрос. И затем, глава за главой, раскрывает разные стороны проблемы и находит ее правильное решение.

Какова же была реакция русских читателей на книгу Ильина «О сопротивлении злу силою»?

3. Как и можно было ожидать, реакция была неоднородной и привела к острой полемике. Полемика вокруг идей и книги Ильина возникла, впрочем, еще до выхода книги и прошла через четыре основных этапа.

Первый этап начался с того, что Ильин, закончив свое нравственно-философское исследование, сделал из него практические выводы применительно к недавней русской истории. В начале лета 1925 г. он выступал с публичными докладами в разных странах русского рассеяния, а затем, 17 июня, напечатал в пятнадцатом номере газеты «Возрождение» статью «Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже». В этой статье Ильин упоминал о предстоящем выходе своей книги и излагал некоторые ее основные идеи. В силу этого — и поскольку доклады и статья послужили сигналом ко всей полемике — передадим ее содержание по возможности несколько полнее.

Ильин начинает свою статью с общей характеристики героя и его значения для породившего его народа. Считая Лавра Георгиевича Корнилова русским национальным героем, Ильин предупреждает, что будет говорить, однако, не о жизни и личности Корнилова, а о его идее. Идея Корнилова есть, для Ильина, идея православного меча.

Ильин полагает, что одной из причин постигшей Россию беды было неверное строение русского характера и русской идеологии, главным образом у интеллигенции. В особенности вредным по своим последствиям было учение Льва Толстого о непротивлении злу силою. «Придавая себе соблазнительную видимость единственно-верного истолкования Христова откровения, это учение долгое время внушало и незаметно внушило слишком многим, — что любовь есть гуманная жалостливость; что любовь исключает меч; что всякое сопротивление злодею силою есть озлобленное и преступное насилие; что любит не тот, кто борется, а тот, кто бежит от борьбы; что жизненное и патриотическое дезертирство есть проявление святости; что можно и должно предавать дело Божие ради собственной моральной праведности . . .» Задачу предпринятого им исследования Ильин и видел, в частности, в том, что-

бы «попытаться найти верный исход и разрешение вопроса, перевернуть раз навсегда эту 'толстовскую' страницу русской нигилистической морали и восстановить древнее русское *православное угение о меге* во всей его силе и славе . . .»

Ильин должен был прежде всего очистить от сентиментального морализма христианское учение о любви, о человеколюбии. Христианство призывает любить человека, но при этом оно видит в человеке «не страдающее животное, а *духовное* существо, обращенное к Богу, как своему небесному Отцу. Евангелие учит — прежде всего и всеми силами любить Бога; и это есть первая, бóльшая заповедь; любовь же к человеку выступает лишь на втором месте. И это не только потому, что Бог выше человека, а еще и потому, что только в Боге и через Бога человек находит своего 'ближнего', своего брата по единому небесному Отцу». Призыв Христа любить врагов относился к врагам человека, но не к врагам Божиим. Призыв прощать обиды имел в виду личные обиды — «никто не в праве прощать *гужие* обиды или предоставлять злодеям обижать слабых, развращать детей, осквернять храмы и губить родину». Так, христианская любовь имеет не только утверждающий, но и отрицающий лик. Христианин должен помнить «тот великий исторический момент, когда божественная любовь в обличии гнева и бича изгнала из храма кощунственно-пошлую толпу; и вслед за тем ему надлежит понять, что все пророки, государи, судьи, воспитатели и воины — должны иметь перед своими духовными очами образ этого праведного гнева и не сомневаться в правоте своего дела». Вдохновляемая любовью к Богу, к святыням, к родине и к ближним, борьба со злодеями необходима. И осуждению в борьбе должен подлежать «не меч, а злые и своекорыстные чувства в душе воина. Любовь отвергает не пресекающую борьбу со злодеем, а только *зложелательство* в этой борьбе».

Это понимание идеи любви и меча связано еще с водительными образами Архангела Михаила и Георгия Победоносца, и оно выговорено было устами представителя древнего русского православия св. Феодосия Печерского: «живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; однако, только со своими врагами, а не с врагами Божиими». «Именно этой любви, — продолжает Ильин, — учили

нас наши иерархи и угодники; так носили свой меч русские православные цари и их верные бояре; так служили и слагали свои головы православные воины», — в том числе и русский национальный герой Лавр Георгиевич Корнилов. И победим мы, говорит Ильин в заключение, «тогда, когда наш меч станет как любовь и молитва, а молитва наша и любовь наша станет мечом!..»

Таким образом, проблема и ее решение были сформулированы Ильиным остро и недвусмысленно. Реакция последовала незамедлительно.[4]

4. Первым известным нам полемическим выступлением против идей Ильина была статья не зарубежного, а советского автора — Михаила Кольцова, в московской газете большевиков «Правда» от 19 июня 1925 г. Откликнулся — но не в печати — и Максим Горький. В зарубежной русской печати первенство принадлежало, как и можно было ожидать, главному идейному противнику «Возрождения», газете П. Н. Милюкова «Последние новости». В ней появились две статьи И. Демидова, поддержанные еще статьей Н. П. Вакара.[5] Дважды выступил против Ильина и Леонид Добронравов, в еженедельнике «Родная Земля».

Положительные отклики на идеи Ильина о сопротивлении злу силой были, на этом первом этапе, со стороны неизвестного автора («Русская газета»), П. Б. Струве («Возрождение»), В. Арденнского («Новые русские вести»), В. М. и В. Даватца («Русь»), другого неизвестного автора («Еженедельник Высшего монархического совета») и П. Петропавлова («Ревельское слово»).

Осенью 1925 г. полемика на время затихла. Второй ее этап начался с появления исключительно резкой статьи З. Н. Гиппиус в «Последних новостях» от 25 февраля 1926 г. На этот раз «Последние новости» были поддержаны еще газетой А. Ф. Керенского «Дни» (статьи неизвестных авторов и Церковника). Но главная роль принадле-

---

4 Газетные вырезки, относящиеся к этой полемике, хранятся главным образом в пакете № 21 (тетрадь), частично — в пакетах № 19 и № 198 (микрофильм 8), документ 52, тетради 1, 5, 6, 7, 12 и 13.

5 В своей второй статье Демидов упоминает о том, что еще до его первой статьи в «Последних новостях» 9 июня 1925 г. были помещены выдержки из речи Ильина.

жала журналам «Путь» (Николай Бердяев) и «Современные записки» (З. Н. Гиппиус, Ф. А. Степун и В. В. Зеньковский). Бердяева безоговорочно поддержал также Ю. Айхенвальд. В защиту И. А. Ильина и его идей выступали в «Возрождении» Петр Струве и проф. А. Билимович.

Третий этап связан с тем, что 9 марта 1931 г. И. А. Ильин прочел в Риге доклад «О сопротивлении злу силой». В газете «Сегодня вечером» на него откликнулись Эр. Кейхель и некий Ф. С.

Четвертый этап — это уже 40-е и 50-е годы, когда и сам Ильин, и его оппоненты и сторонники подводили итоги. Существенными моментами на этом этапе были выход в свет двух основных трудов по истории русской философии, о. В. Зеньковского и Н. О. Лосского, и смерть Ильина в 1954 г., давшая основание для появления в печати обобщающих статей о нем.

Но своего апогея полемика достигла, конечно, на втором этапе, в 1926 году, когда высказались, — правда, за одним очень важным исключением: Н. О. Лосского, — все наиболее авторитетные в этом вопросе лица из числа пожелавших публично выступить.

Ильин отвечал своим оппонентам в печати трижды: отдельно И. Демидову и Н. А. Бердяеву — в «Возрождении» и суммарно — в газете «Новое время». Но он неоднократно возвращался к проблеме сопротивления злу силой и позже — не только в своем рижском докладе, но и, попутно, во многих своих статьях и книгах.

С целью более полной и систематической передачи *идей* участников этой полемики, мы в дальнейшем несколько отступим от хронологического принципа и сведем все выступления к трем основным категориям: contra, pro и ответы Ильина.

II. Contra

Идейные противники И. А. Ильина принадлежали к трем главным лагерям — большевистскому, республиканско-демократическому и религиозно-философскому:

1. *Большевистский лагерь.* Время, когда вышла книга Ильина, было еще периодом НЭПа в Советской России. В отличие от наступивших вскоре сталинских тридцатых

годов, когда даже о самом факте существования русской эмиграции писать не полагалось, советская печать в двадцатых годах проявляла к эмиграции явное внимание и быстро откликалась на некоторые события в ее жизни.

1) Уже 19 июня 1925 г. в «Правде» (№ 137) появилась статья *Михаила Кольцова* «Омоложенное евангелие» — в связи с докладом Ильина об идее Корнилова. Кольцов называет этот доклад «богословско-этическим» и существо его сводит к тому, что служение Богу «требует безжалостности к человеку. А жалость к человеку является иногда предательством божьего дела», ибо человек угасивший в себе образ Божий нуждается не в благожелательстве, а в гневе. С приходом «религиозного реформатора» Ильина, пишет Кольцов, все прежние «непротивленские штучки в церкви упраздняются» и выдвигается «новая христианская теория: о сопротивлении злу», которая утверждает, что «есть люди, которым лучше умереть» и что «Любовь кончается там, где начинается зло!» Однако у Ильина «есть, кроме духовных, еще и светские обязанности». И когда он, проповедуя «непорочное убийство», поучает: «Мы не левые, мы не правые! Мы русские патриоты!» — он на самом деле выдвигает, вместе с Петром Струве, «новейшей марки патентованное православие, с оправданием еврейских погромов, гражданской войны и белого террора».

Так хлёстко и лживо представил читателям «Правды» идеи Ильина один из наиболее популярных советских фельетонистов Михаил Кольцов.

2) В это самое время буревестник русской революции *Максим Горький* находился еще в Италии, в Сорренто, и формально продолжал числиться в эмигрантах, — но душой был уже всецело на стороне советской власти.[6] Насколько известно, Горький в печати об идеях Ильина не высказывался. На книгу Ильина он все же откликнулся — в непапечатанной статье и в письмах.

---

6 О своих тогдашних политических настроениях и намерениях Горький писал в письме Е. Д. Кусковой от 19 августа 1925 г.: «Мое отношение к Совласти вполне определенно: кроме ее, иной власти для русского народа я не вижу, не мыслю и, конечно, не желаю. Наверное поеду в Рос(сию) весною (19)26 года, если к тому времени кончу книгу ['Жизнь Клима Самгина'. - Н. П.]» («Летопись жизни и творчества А. М. Горького», выпуск 3, 1917-1929, изд-во АН СССР, Москва, 1959, стр. 419).

Так, в письме К. Федину от 17 сентября 1925 г. Горький сообщал, что «Проф(ессор) Ильин сочинил 'Религию мести', опираясь на евангелие».[7] Позднее, в письме М. М. Пришвину от 15 мая 1927 г., Горький несколько видоизменил и развернул эту свою мысль: «профессор Ильин пишет, опираясь на канонические евангелия, отцов церкви, богословов и свой собственный гниловатый, но острый разум, сочиняет Евангелие мести, в коем доказывается, что убивать людей — нельзя, если они не коммунисты».[8]

В связи с тем, что 11 августа 1926 г. в «Правде» и «Известиях» было опубликовано письмо Горького Я. С. Ганецкому, в котором Горький в высшей степени сочувственно — с уважением и любовью — откликнулся на смерть чекиста Ф. Э. Дзержинского, Правление Союза русских журналистов в Германии напечатало в берлинском «Руле» статью «Против Горького». Горький ответил на нее статьей «(О 'механическом' гуманизме)», опубликованной не так давно в XII томе «Архива А. М. Горького». Считая, очевидно, что нападение — лучший способ обороны, и перечисляя грехи «'гуманистов' из 'Руля'», Горький напоминает: «Не осуждено авторами статьи и Евангелие мести, сочиненное г. Ильиным»[9].

2. *Республиканско-демократигеский лагерь.* Этот лагерь в русской зарубежной печати был представлен в первую очередь газетами «Последние новости» и «Дни».

1) Насколько можно было установить, первым зарубежным враждебным откликом на идеи Ильина о сопро-

---

[7] «Литературное наследство», т. 70: «Горький и советские писатели. Неизданная переписка». Изд-во АН СССР, Москва, 1963, стр. 498.

[8] Там же, стр. 346. Несколько месяцев спустя, 20 октября 1927 г. Горький упоминал о книге Ильина в письме С. Сергееву-Ценскому («Собрание сочинений», т. 30, стр. 41).

[9] М. Горький. Художественные произведения. Статьи. Заметки. Изд-во «Наука», Москва, 1969, стр. 120. Редакторы сборника датируют эту статью Горького «Не позднее 11 сентября 1926 г.» (121). В этом же сборнике публикуется заметка Горького о людях, которые «ненавидят Христа ради» (заметка № 28 на стр. 272). В примечаниях к ней указано: «По-видимому, имеется в виду книга реакционного философа-эмигранта И. А. Ильина 'О сопротивлении злу силою' (Берлин, изд-во 'Книга', 1925)» (стр. 405). (Издательство указано неправильно. Книга вышла в издании частного лица; печаталась в типографии Об-ва «Прессе»; главным складом издания был «Град Китеж».)

тивлении злу силой была статья *И. Демидова* «Творимая легенда» в «Последних новостях» от 25 июня 1925 г. Игорь Платонович Демидов (1873-1947), в прошлом кадет и член 4-ой Государственной Думы, был в эмиграции правой рукой П. Н. Милюкова в его газете «Последние новости».

В статье Ильина «Идея Корнилова» Демидов усмотрел очередную попытку — каких уже много было в истории, в том числе и во времена крестоносцев — «не только оправдать меч с христианской точки зрения, но даже его канонизировать — *крест превратить в мег* и вложить его в руки человечества, как оружие, завещанное Христом для борьбы со злом». Приведя образ Христа, изгоняющего торговцев из храма, Ильин дает право на бич и меч всем пророкам, государям, судьям, воспитателям и воинам, которых противопоставляет пошло-кощунственной толпе. «Оно, — продолжает Демидов, — так и подобает новоявленному, тактическому последователю большевиков, тоже открыто признающему, что 'организованное классовое меньшинство' должно и имеет право диктаторствовать над пошло-кощунственной толпой». Вся сложная религиозно-философская процедура, к которой прибегает Ильин, нужна ему, утверждает Демидов, лишь «для 'освящения' лика монархии и посрамления идеи демократии. Требуется — 'мы, Божьей милостию . . .'». Подытоживая, Демидов категорически отвергает идею священного меча в любом ее значении — «христианско-церковном, христианско-национальном или христианско-государственном». По его мнению, мораль, против которой борется Ильин, не толстовская, а подлинно-христианская, новозаветная. И какова бы ни была обещанная книга Ильина, «Ложь останется ложью».

На эту статью Демидова отклинулся в «Возрождении» П. Б. Струве. Он был возмущен тем, что Демидов превратил Ильина в тактического последователя большевиков и писал о грехах крестоносцев, вместо того чтобы объяснить «себе и нам, какой — с его точки зрения — меч благословлял преподобный Сергий Радонежский, и каким мечом сражались иноки Пересвет и Ослябя?»

Демидов ответил Струве статьей «Путь ученичества» в «Последних новостях» от 2 июля. Он утверждал, что говорил только о тактике Ильина и большевиков и что преп.

Сергия принимает «всей душой». Между тем он тут же заявил, что и крестоносцы, и преподобный Сергий одинаково «говорят нам о мече, *который был благословлен церковью*. Нельзя одно отбросить, а другое принять. (...) здесь не одно и другое, а одно и то же». Возвращаясь к Ильину, Демидов теперь исходит, помимо статьи Ильина «Идея Корнилова», также из выдержек из речи Ильина «О сопротивлении злу», опубликованных в № 1571 «Последних новостей» от 9 июня. Для Демидова эта речь говорит «не только о мече воина, но и о мече палача», и не просто признает смертную казнь как факт, но и стремится «освятить и благословить» ее, приходя тем самым «не к христианскому, а к анти-христианскому выводу», который означает отказ от новозаветного учения о любви.

2) Выступление Демидова Ильин не оставил без ответа (о нем речь будет дальше). Это побудило другого ближайшего сотрудника «Последних новостей», *Н. П. Вакара* (впоследствии эмигрировавшего в США, где он стал профессором), напечатать в № 1623 «Последних новостей» от 9 августа 1925 г. статью «По поводу 'меча'».

Вакар утверждает, что борьбу со злом Ильин понимает «только, как *сопротивление*». Разъяснения Ильина о том, что православное «обоснование» меча не то же самое, что его «оправдание» или «освящение», по мнению Вакара, наносят ущерб его основному утверждению. По существу, «обоснование» меча и казни сводится у Ильина «всего только к *допущению* их христианским сознанием, что очевидно не одно и то же». И если дело только в допущении, «то, собственно говоря, не из-за чего ломать копий: христианское сознание последних семнадцати веков шло ведь еще дальше и не только 'допускало', но и само, устами церкви, вооружало меч . . .» и в католичестве, и в русском православии.

Но за «сопротивлением злу» и «мечом» Ильина скрывается на самом деле «иная проблема, более существенная и важная»: «Как служить миру сему, Маммоне, сохраняя спокойную совесть для ответа Господу Богу?» Решение этой проблемы у Ильина, говорит Вакар, не ново. Однако словам ап. Павла (Римл. 13, 3-5) Ильин придает «формально-нормативный смысл» и, цитируя 13-ую главу, пренебрегает 12-ой. У ап. Павла (12, 20-21) уже «не сопротивление злу (Ветхий Завет), а преодоление и прет-

ворение зла и преображение злодея (Новый Завет)». Ильин же возводит «человеческую немощь в Христову заповедь».

3) Наряду с «Последними новостями» в полемику с Ильиным и «Возрождением» вступила и гораздо менее читаемая *газета А. Ф. Керенского «Дни»*. Когда — на втором этапе, в конце февраля 1926 г. — в «Последних новостях» появилась статья Гиппиус «Предостережение», «Дни» сразу же напечатали статью «Военно-полевое богословие» (без подписи), в которой известили своих читателей, что Гиппиус дала «давно заслуженную отповедь лжефилософу, кликушествующему на страницах 'Возрождения' г. Ильину». «Дни» с дополнительными комментариями использовали слова Гиппиус, свидетельствующие якобы о том, что Ильин находится «в инкубационном периоде одержимости», что есть основание также «побаиваться за здоровье маститого комсомольца редактирующего 'Возрождение'», и что новейшая деятельность Ильина есть военно-полевое богословие и палачество. «Дни» писали в заключение: «Нам уже приходилось отметить особые свойства возрожденской 'религиозности'. *Палачество* г. Ильина лишь дополняет и украшает *религию сундука* г. К. Зайцева». Таким образом, заодно были сразу посрамлены три идейных и публицистических столпа тогдашнего «Возрождения» — И. А. Ильин, П. Б. Струве и К. И. Зайцев (впоследствии архимандрит Константин).

4) Статья Бердяева в № 4 «Пути» за 1926 г. (о ней, как и о статье Гиппиус, будет особо сказано дальше) дала повод и основание для нападок на Ильина автору статьи в одном из летних номеров «Дней», скрывшемуся за подписью *Церковник*. Статья его состоит почти исключительно из пространных цитат и пересказа некоторых наиболее «ударных» мест статьи Бердяева. Но есть и дополнительные, более расширенные и еще более острые, преимущественно политические (у Церковника!) суждения. Так, например, Церковник пишет: «Проф. И. А. Ильин взял на себя роль идеолога махровой правой эмиграции и в названной книге он делает попытку обосновать и от философии и от религии и от священного писания истинность устремлений правых к власти и истинность их методов борьбы со 'злом революции'». Видя «общий смысл» бердяевской статьи о книге Ильина в

словах Бердяева «Чека во имя Божие более отвратительна, чем 'чека' во имя диавола», Церковник без всякого колебания делает и следующий шаг — от чеки к чекисту — и озаглавливает свою статью: «Чекист во имя Божье». При этом он берет это заглавие в кавычки, — как если бы это была прямая цитата из Бердяева. Заканчивается статья Церковника не менее энергично: «Книга И. А. Ильина — хула на Духа!»

5) Осенью газета «*Дни*» еще раз вернулась к Ильину, но уже лишь попутно, мимоходом. 30 октября 1926 г. в «Днях» под рубрикой «Печать и жизнь» был помещен редакционный (без подписи) обзор «Охота за мужиком».

«Дни» обратили внимание на то, что «Возрождение» напечатало программу «Русской аграрной группы в Чехословакии», сближавшейся с программой чешской аграрной партии Швеглы. Поговорив о программе русской группы и комментариях к ней «Возрождения», обозреватель «Дней» неожиданно заключил: «А газета Струве проповедует фашизм — 'армию в сюртуках' Шульгина и изуверство — мистическое оправдание плётки г-на Ильина, а также внешнее и внутреннее давление».

6) Кроме таких левых русских изданий, как «Последние новости» и «Дни», выходивших в «столице» русской эмиграции Париже, определенное значение имели также и некоторые «провинциальные» издания, включая рижские «Сегодня» и «Сегодня вечером».

Когда, на третьем этапе полемики, И. А. Ильин выступал в Риге в марте 1931 года с рядом докладов, в том числе и о сопротивлении злу силой, в «Сегодня вечером» появились две статьи довольно путанного свойства. Несмотря на отдельные сочувственные и даже хвалебные замечания в адрес Ильина, эти статьи надо все же отнести в категорию отрицательных откликов.

Так, касаясь книги Ильина и, в особенности, ее эпиграфа, *Эр. Кейхель* («Мыслитель воли. К лекциям проф. И. А. Ильина в Риге») писал: «разгневанный бичующий Христос, по-видимому, наиболее близок сердцу автора. Это одностороннее, сгущено-грозное понимание христианства представляет собой, конечно, такой же сектантский уклон, как и распространенное сентиментальное 'розовое' и многие другие уклоны...»

7) Автор другой статьи («О сопротивлении злу силой. Четвертая лекция проф. И. А. Ильина», № от 10 марта 1931 г.), подписавшийся инициалами *Ф. С.,* хотя и отметил вначале, что лекция Ильина «закончилась овациями переполненного зала», закончил свой отчет так: «Вся лекция прошла в страстно построенных парадоксах. По умению вычерчивать внешне логическую линию, проф. Ильин является исключительно гибким теоретиком. Этому спорнейшему проповеднику удалось наружно привести в логическую связь даже христианство и насилие, — задача, посильная только одаренному оратору, — строителю труднейших схем».

3. *Религиозно-философский лагерь.* На первом этапе полемики в ней приняли участие преимущественно публицисты и журналисты, в вопросах церковных, религиозных и философских нередко малоавторитетные. «Профессиональный» религиозно-философский лагерь еще молчал, — вероятно, не только потому, что был менее «оперативен», чем политический, но и потому, что желал предварительно ознакомиться с философским исследованием Ильина, а не только с его публицистическими выступлениями. Наконец заговорив, этот лагерь, однако, тоже — подобно большевистскому и республиканско-демократическому — оказался втянутым в политическую полемику в некоторых случаях не менее, чем в философскую и религиозную.

1) Как уже упоминалось, второй этап в полемике вокруг идей Ильина о сопротивлении злу силой начался с исключительно резкой, чтобы не сказать непристойной, статьи *З. Н. Гиппиус* «Предостережение» в «Последних новостях» от 25 февраля 1926 г. Внешним поводом к ее выступлению была статья И. А. Ильина «Дух преступления», напечатанная перед тем в «Возрождении», но фактически фронт ее нападения был гораздо шире: она призывала читателей «отнестись внимательнее» вообще ко всем последним книгам Ильина и его фельетонам на страницах «Возрождения». В особенности задел Гиппиус за живое такой силлогизм, якобы выдвинутый Ильиным: революция = большевизм; большевики = преступники; таким образом, революция = преступление. Возмутило Гиппиус не то, что революционерами-грабителями оказались большевики, а то, что якобы «уголовной бандой

грабителей и убийц с их сообщниками оказывается — вся русская интеллигенция.»

Обидевшись за всю русскую интеллигенцию и в особенности за себя, Гиппиус ругнула заодно и Струве («да уж не коснулась ли и его та-же зараза? Сам-то Струве — уж вполне ли Струве?..») и объявила Ильина *бывшим* философом, не считающимся более с условиями разумного мышления, одержимым, человеком в пене, не пишущим, а буйствующим — «изрыгая свои беспорядочные проклятия и угрозы» и мешающим «с бранными какие-то 'христианские' слова». Чтобы придать своим заключениям еще больший вес, Гиппиус ссылалась — не называя, однако, имен — на других: «От лиц, высокоавторитетных в этой области, мне пришлось слышать два кратких определения последней 'деятельности' Ильина: *'военно-полевое богословие'* и, — еще выразительнее и прямее, — *'палачество'*». В заключение Гиппиус объявила, что в случае Ильина «это не философ пишет книги, не публицист — фельетоны: это буйствует одержимый».

Гиппиус не ограничилась одним этим бранным выступлением против Ильина и его идей. Еще раньше, в сентябре 1925 года, она написала, а затем в книге XXVII «Современных записок» за 1926 г. опубликовала статью «Меч и крест» (346-368)[10], в которой уже непосредственно характеризовала книгу Ильина «О сопротивлении злу силою».

Статья начинается с эпиграфа (Лук. IX, 54-55-56) — о том, что Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать. Выдвигая свое собственное понимание проблемы «убийства», Гиппиус сводит ее суть к трем словам: *«нельзя и надо»,* расширяя далее эту формулу до «Нельзя — но *еще* надо. Никогда нельзя, но *иногда* еще надо» (348). Возражая против «чисто-рассудительной манеры» (346) и «странной терминологии» (349) Ильина, Гиппиус пишет, что ее, однако, в книге Ильина интересуют «не теоретические положения, и не высокие ее слова, а самое важное: ее дух» (350). Гиппиус

---

10 В целях экономии места страницы журналов, книг и архивных материалов, откуда взяты цитаты, указываются по возможности не в примечаниях, а в основном тексте, в скобках. Страницы архивных материалов даются в соответствии с системой пагинации, установленной при фотографировании этих материалов на микрофильмы.

утверждает, что Толстой «ближе к *духу* христианства» (352), чем Ильин, которого она дважды (346 и 353) сопричисляет к духу ревнивого Бога кровей Ягве, никакого Сына, никакого Христа не знавшего. Вообще, «насилие есть насилие, убийство — убийство, и доказать, что, с христианской точки зрения, оно не 'грех', а какая-то 'негреховная неправедность', — нельзя, сколько ни старайся» (353).

Переходя к вопросу о войне и сопоставляя взгляды на нее Ильина и Толстого, Гиппиус находит «прямой ответ и Толстому, и, главное, Ильину» (358) в высказываниях Вл. Соловьева. В отличие от последнего, Ильин «равняет 'честное насилие воина' с 'бесчестным насилием палача', даже не заметив 'противоположности их дел'» (361).

Несколько, впрочем, отступив потом от авторитета Соловьева (как представительница еще более зрелого духовного возраста), Гиппиус решила, что дойдя до этого места, «теперь пора поговорить начистоту» (363). Ее не проведешь: «О сопротивлении злу силою» вовсе не отвлеченно-философский трактат, а чисто *политигеская,* монархически-пропагандная книга. Беда Ильина, однако, в том, что у него политика не связана с религией, как у Вл. Соловьева, а ввязана, впутана в нее, религия используется для политики. Нет у Ильина и необходимого духовного критерия, который позволил бы ему вскрыть подлинное зло коммунизма, а потому его борьба с коммунистами обречена на роковую безысходность. Такая борьба со злом «есть сама — *злое дело*» (367). Вообще, заканчивает Гиппиус, меч «может стать подвижническим крестом, но никогда не бывает меч — молитвой» (368).

2) Как ни остры были выступления Гиппиус, вероятно самым темпераментным и известным — и тоже глубоко несправедливым, о чем дальше — выступлением против Ильина и его книги надо считать статью *Николая Бердяева* «Кошмар злого добра (О книге И. Ильина 'О сопротивлении злу силою')». Статья эта появилась в журнале «Путь» (№ 4, за июнь-июль 1926 г.), имевшем подзаголовок «Орган русской религиозной мысли» и выходившем в Париже в издании ИМКА-Пресс под редакцией Н. А. Бердяева. Статья обширная — в ней свыше 13 страниц (103-116) большого формата «Пути» того времени.

По своей внутренней структуре статья Бердяева состоит как бы из двух основных частей. В первой (103-108) дается общая характеристика Ильина и его книги, во второй (гл. о. стр. 108-115) излагаются и опровергаются взгляды Ильина на государство, свободу, человека и любовь. Есть еще эпиграф и что-то вроде заключения.

Приводить все бранные суждения об Ильине и его книге тут нет никакой возможности (отчасти о них будет сказано, когда речь пойдет об ответах Ильина), но центральным надо, пожалуй, признать следующее: «'Чека' во имя Божье более отвратительно {sic}, чем 'чека' во имя диавола» (104). А в этом именно, оказывается, и повинен Ильин. В соответствии с этим и взгляды Ильина на государство, свободу, человека и любовь тоже оказываются «совершенно не христианскими и антихристианскими» (108).

Основная ошибка Ильина, говорит Бердяев, заключается в том, что он абсолютизирует относительное, он «смешивает государство с церковью и приписывает государству цели, которые могут быть осуществлены лишь Церковью» (108). Побеждать зло может лишь Церковь, лишь свобода и благодать в их взаимодействии. Необходимо признать «не только свободу добра, но и некоторую свободу зла (...) Отрицание свободы зла делает добро принудительным» (110). Для Ильина же свобода есть явление нормативное — принудительная организация добра в мире через государственную систему. Корень тут в неверном отношении к проблеме человека. Ильин — монист, монофизит и монофелит. Человеческую природу и человеческую свободу он считает «лишь проявлением божественной природы и божественной свободы» (111) — вместо того чтобы исходить из тайны богочеловечества как центральной тайны христианства. Надо любить и греховного человека, и «*не только Бога в геловеке, но и геловека в Боге*» (112). Ильин же смотрит на человека лишь как на орудие добра, для него вечно добро, а не человек. При этом он хочет не столько творить добро, сколько истреблять зло. «Отвратительнее всего в книге И. Ильина его патетический гимн смертной казни» (113), выдаваемой за акт любви.

В заключительной части своей статьи Бердяев опять возвращается к общей отрицательной характеристике

Ильина, объявляет его чуждым «лучшим традициям нашей национальной мысли» и принадлежащим «отмирающей эпохе 'новой истории'» (115).

3) Эта статья Бердяева послужила удобным основанием и поводом для выступлений других авторов против Ильина. Об одном таком авторе, скрывшемся в газете «Дни» за псевдонимом «Церковник», мы уже говорили. Другим лицом, ухватившимся за авторитет Бердяева, был известный литературный критик *Юлий Айхенвальд*. Вскоре после появления в «Пути» статьи Бердяева в рижской газете «Сегодня» (№ 196 от 3 сентября 1926 г.) появилась статья Айхенвальда, озаглавленная (в оригинале тоже в кавычках) «Злое добро», — что было уже прямо из Бердяева.

Айхенвальд пишет: «Можно не быть противником смертной казни, можно и должно стоять за насильственное укрощение зла; но чего нельзя, так это — примирять казнь с любовью и видеть в палаче пособника Христу». Ильин же все силы своего философского таланта тратит «на то, чтобы ореолом любви осенить виселицу, плаху и пулю», чтобы от Голгофы сойти в конце концов до эшафота, от альфы Христа — до омеги палача. Признавая, что Ильин «победоносен в опровержении непротивления, т. е. в области бесспорной», Айхенвальд считает, что Ильиным «зато не решена его главная задача — оправдать 'православный меч' и возвести карающее государство на вершину христианского идеала». Вопреки книге Ильина и после нее, «*христианство остается само по себе, а государство — само по себе.* Никому еще не удалось, да удаться и не может, в одну высшую гармонию сочетать Кесаря и Галилеянина». Развивая далее в этом духе свой взгляд на государство, добро, зло, любовь и казнь, Айхенвальд заключает: «Есть добро и есть зло. *Каждое из них отдельно.* Потому и вызывает такой протест книга Ильина, в которой делается попытка добро со злом внутренне соединить, казнь пронизать любовью, палача осветить и освятить Христом. Есть добро и есть зло. Но нет злого добра».

4) Авторитетом Бердяева воспользовались не только Церковник и Юлий Айхенвальд, но и лицо, казалось бы имеющее в этих вопросах свой собственный вес — *Ф. А. Степун.* Нам ничего неизвестно о каком-либо специаль-

ном выступлении Степуна в связи с выходом книги Ильина. Но в своей статье «Об общественно-политических путях 'Пути'», помещенной в XXIX книге «Современных записок» за 1926 г. (442-448), Степун между прочим упоминает и о книге Ильина. Он полностью солидаризируется со статьей Бердяева в «Пути». Говоря о христианских чувствах, вдохновляющих Бердяева в этой статье, Степун заключает: «Отповедь, данная Н. А. Бердяевым из глубины этих чувств И. А. Ильину (по поводу его увлечения 'православным мечом') превосходна и по своей личной страстности, и по своей объективной встревоженности, и по своей предметной существенности» (444). Этим заключением Степун, однако, и ограничивается, сам ничего предметно-существенного о книге Ильина не говоря.

5) В том же номере «Современных записок», в котором появилась статья Степуна, была напечатана и статья *В. В. Зеньковского* «По поводу книги И. А. Ильина 'О сопротивлении злу силой'» (284-307).

Касаясь основного вопроса, с которым связана книга, Зеньковский пишет, что христианское сознание не может избежать двойственности, определяемой принадлежностью христианина к двум мирам, натуральному и благодатному. Тут две опасности — «либо *акосмизм,* выпадение мира в его стихии, в его натуральных силах, либо как раз *христианский натурализм,* т. е. признание данного, временного, ограниченного за освященное и преображенное, за вечное и универсальное» (291). Об этой двойственности христианского сознания и об этих двух подстерегающих его опасностях и надо помнить, когда решается вопрос об отношении Православия ко всей правовой, государственной, национальной, культурной и личной жизни. Особенно сложно отношение Церкви к войне, которая есть «сочетание высочайшей неправды с бесспорной правдой» (294). Христианство величайший противник войны — и в то же время оно «*благословляет идущих на войну*» (295). Но это благословение Церкви отнюдь не означает оправдания войны. Вот почему «кощунственно и недопустимо звучат слова о 'православном мече', но глубокий смысл имеет церковное слово о 'христолюбивом воинстве'. Это не разная акцентуация одной и той же идеи, это как раз две разных идеи» (296). Их подмена недопустима, она означает аберрацию в религиозном созна-

нии. Такой же аберрацией является и внесение поправок в учение о любви — когда Ильин «утверждает, что любовь сама по себе беспомощна, слепа и даже беспредметна» (299). Превращать вдохновение любви в рационально построенный принцип значит уходить от христианства, которое есть система мистической этики. Вообще, христианство остается благодатным и космичным, не становясь натуралистичным. Этого как раз и не учитывает Ильин с его «просвещенством», внесением «узкого и обедняющего рационализма в тайну нашего пребывания в мире, как христиан» (300). Христианство приемлет мир, культуру, государство, натуральное движение к добру и правде, но христианство не оправдывает мира в его неправде.

Далее Зеньковский довольно много внимания уделяет «Белой идее», вдохновлявшей участников белого движения на борьбу с большевиками. Положительно оценивая эту идею, он в то же время видит у Ильина и его единомышленников попытку «придать священный смысл тому, что признается религиозным сознанием неправдой» (302).

В конце статьи Зеньковский уточняет свою собственную идейно-общественную позицию. «Приблизилась, — пишет он, — пора великого религиозного синтеза, который не должен отбрасывать русской интеллигенции, ее прошлого, ее исканий и даже заблуждений...»; более того: «*Надо смело сказать и то, что пора преодолеть психологический отход от тех идей, какими жила русская интеллигенция — от идей свободы и народолюбства, демократии и либерализма*» (307).

На этом публичные выступления представителей религиозно-философского лагеря тогда, собственно, и закончились.

6) Несколько особняком, — но ближе к религиозно-философскому, а не республиканско-демократическому лагерю, ибо исходило оно из сугубо церковных предпосылок, — стоит выступление в печати, еще на первом этапе полемики, *Леонида Добронравова*. Его статья «Единый путь», с готовым заключением в подзаголовке: «Оправдание меча и убийства», была напечатана в еженедельнике «Родная земля» № 26 от 10 августа 1925 г.

Включаясь в спор между Демидовым и Ильиным и имея, видимо, в виду главным образом статью Ильина

«Отрицателям меча» в № 57 «Возрождения», Добронравов возражает против любых попыток православно обосновать приемлемость для христианина государственности, меча и сопротивления злодеям силою. Он противопоставляет Христа Апостолам, Евангелие — Апостольским Посланиям. По его мнению, когда Христос, чье Царство не от мира сего, сказал, что надо воздавать Кесарево Кесарю, а Божие — Богу, Он провел непроходимую границу «между царством, покоющимся на насилии, угнетении и несправедливости, и царством любви, прощения и свободы». Когда же Апостол Павел в послании к Римлянам написал «Всяка душа властям предержащим да повинуется. Нет власти не от Бога...» и «Всякий противящийся власти, Божию повелению противится», — то он не просто подчинил христианина царству Кесаря. «Тут бо́льшее: признание его {царства Кесаря} равносущным Царству Божию, тут начало скрытой капитуляции христианства перед царством 'мира сего'». Но следовать тут надо не за Апостолом, а за Христом, для которого земная власть над царствами есть власть диавольская. Царство Кесаря есть зло, и против зла надо бороться, чтобы его преобразить в добро, но в Царстве Божием есть только «не убий!»

На эту статью Добронравова в газете «Возрождение» был, очевидно, какой-то критический отклик (который нам не удалось обнаружить), т. к. в следующем номере «Родной земли» (№ 27 от 17 августа 1925 г.) Леонид Добронравов поместил короткий ответ, под заглавием «Возрождению». Он писал, что его статья не преследовала полемических целей, он отмечал «лишь *фактигеские* неточности, допущенные проф. И. Ильиным, произвольное толкование им текстов и поразительное для профессора легкомыслие в вопросе о смертной казни...» Заключение же обозревателя «Возрождения», нашедшего у Добронравова уклон в протестантизм, — старый, «давно известный прием. К нему всегда прибегали в тех случаях, когда резко ставился вопрос о некоторых расхождениях православия с евангелием».

III. Pro

В той полемике вокруг идей о сопротивлении злу силой, которая возникла в связи с публичными лекциями,

статьями и книгой проф. Ильина, положительные отклики были менее многочисленными и привлекли к себе меньше внимания, чем отрицательные.

1. Первым дошедшим до нас благожелательным откликом на позицию Ильина можно считать статью-отчет «Доклад проф. Ильина» в парижской *«Русской газете» Бориса Суворина* от 10 июня 1925 г. Автор статьи (без подписи) отметил, что длившуюся два часа лекцию проф. Ильина «о непротивлении злу» переполненная большая зала в Париже «слушала с напряженным вниманием». Полагая, что «трудно сказать», насколько удалась докладчику поставленная им себе задача разбить в сознании слушателей «внедренное не одному уже поколению русской интеллигенции» ошибочное и вредное Толстовское истолкование христианской любви, автор статьи признавал: «Несомненно, однако, что приведенные лектором доводы заставляют задуматься над этим вопросом серьезно всякого, впавшего в соблазн подмена идеи деятельного добра и любви к ближнему, как она требуется христианством, — сентиментальным и дряблым чувством терпеливого и добродушного преклонения пред силою зла во имя будто бы христианского прощения, неосуждения и непротивления злу. Такое пассивное хотя бы и любовное отношение человека к окружающему не только не есть христианская любовь, а напротив пособничество злодею, служение не Христу, а Диаволу». Автор статьи приводил далее — сомысленно — целый ряд основных положений Ильина, знакомых нам по его статье «Идея Корнилова».

2. Настоящая полемика началась, однако, только после появления в печати статьи Ильина «Идея Корнилова» и выступления против этой статьи И. Демидова в «Последних новостях». И первым полемическим откликом в защиту Ильина и его идей надо поэтому считать статью *Петра Струве* «Дневник политика» № 7 в газете «Возрождение» от 25 июня 1925 г., которая была ответом на статью Демидова «Творимая легенда».

Струве писал, что Демидовская характеристика Ильина как «новоявленного тактического последователя большевиков» есть не что иное, как «явное и объективное недомыслие и недочувствование». Отметив, что «Большевики тем сильны и ужасны, что у них не только одна 'тактика', как часто бывает у П. Н. Милюкова и его последо-

вателей, а целое мировоззрение», Струве переходит к главному предмету спора — об отношении христианства к мечу и государству. Соглашаясь с тем, что «христианство можно понимать в смысле непротивленства и абсолютной отрешенности от государственности», т. е. так, как его понимал Толстой, Струве напоминает, что Толстой при этом «имел последовательность и мужество не признавать никакого церковного (и в том числе православного) ни учения, ни предания».

Как было уже упомянуто, Струве призвал Демидова — вместо того, чтобы говорить общеизвестные вещи о грехах крестоносцев — ответить на «основной и роковой» для русской православной души вопрос о том, «какой — с его точки зрения — меч благословлял преподобный Сергий Радонежский и каким мечем сражались иноки Пересвет и Ослябя». Ибо православные души «не могут выносить 'двойной бухгалтерии', совмещающей религиозное горение с безразличным отношением к родине и государственности». Струве отметил не только неспособность Демидова «ни в точной форме поставить, ни до конца продумать» занимающий православное сознание «основной и роковой вопрос», но и большой вклад Ильина, которому, по словам Струве, удалось «*поставить и в определенном христианском смысле разрешить проблему противления злу силою*» (подчеркнуто мною — Н. П.).

Специально к Ильину и его идеям Струве вернулся в «Возрождении» осенью 1926 г. в «Дневнике политика» № 82, под заглавием «О брошюре И. А. Ильина и о нем самом». Статья Струве была написана в связи с тем, что он хотел обратить внимание читателей газеты на «превосходную, сильно и метко написанную брошюру И. А. Ильина 'Родина и мы'». Выход этой брошюры позволил Струве дать общую характеристику Ильина, его дарований и заслуг. «И. А. Ильин, — писал Струве, — есть интересное и крупное явление в истории русской образованности. Формально — юрист, он по существу философ, т. е. мыслитель, а по форме — изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова. (...) Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет со своим личным, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким, во всех смыслах».

Дав общую оценку Ильина и его брошюры, Струве в заключительной части своей статьи специально коснулся и книги Ильина «О сопротивлении злу силою». «Те же черты своеобразного и единственного в истории русской образованности 'ораторского' дарования Ильина ярко сказались, — писал Струве, — не только в его брошюре 'Родина и мы', но и в его замечательной книге 'Сопротивление злу силой'. Основные мысли своей книги Ильин сам излагал на страницах 'Возрождения'. Однако, ввиду того, что эта блестящая, но трудная книга, на сложную и жестоко-трудную нравственно-политическую тему навеяла на автора в нашей печати нелепые и недостойные нападки, мы к этой книге и к ее теме вернемся на страницах 'Возрождения'».

Специальных статей на эту тему со стороны Струве, насколько можно судить, в дальнейшем не было (отчасти, вероятно, в связи со все более трудными отношениями Струве с издателем газеты Гукасовым, которые закончились уходом Струве с поста редактора и из газеты вообще), но безоговорочно-положительная оценка книги Ильина была уже достаточно ясно и твердо выражена в двух его процитированных нами здесь статьях.

3. Другим положительным откликом на книгу Ильина была рецензия *В. Арденнского* «О книге, которую следует прочитать» в гельсингфорской (Финляндия) газете «Новые русские вести» (№ 481, от 1 августа 1925 г.).

Автор пишет, что книга Ильина имеет «бесспорное право на внимание» уже хотя бы по одному своему введению, ставящему «старый, но вечно живой вопрос: Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом?» Арденнский далее сочувственно и пространно цитирует слова Ильина об опыте подлинного зла, впервые даваемого в наше время человеческому духу с такою силою и откровенностью, а также о толстовстве, его опасностях и вредных для русской религиозной и политической культуры последствиях («учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое бремя мироздания*»).

4. Тогда же, в августе 1925 г., в «Ревельском слове» появилась рецензия *П. Петропавлова* «Против Л. Толсто-

го». В отличие от ее заглавия, в самой рецензии Петропавлов совершенно верно отмечает, что в своей книге Ильин ставит и решает не одну, а две задачи. Он, «во 1-х, подвергает уничтожающей критике и выясняет всю несостоятельность, одностороннюю ошибочность учения и миросозерцания Л. Толстого, а отсюда вскрывает и ложность его принципа 'о непротивлении злу', во 2-х, на основе религиозного миросозерцания и православия, путем логического и психологического анализа, утверждает и обосновывает необходимость борьбы со злом силою». Приведя многочисленные выдержки из труда Ильина, Петропавлов пишет: «Заканчивая свои мысли по поводу книги И. Ильина 'О сопротивлении злу силою', я только выскажу пожелание, чтобы с этой полезной книгой познакомилось большее число читателей. Пора отказаться от дурмана 'непротивления'».

5. На противоположном конце Европы, в софийской газете «Русь» (№ 709, от 14 августа 1925 г.), под рубрикой «Книжная полка», книгу Ильина рецензировал автор, подписавшийся инициалами *В. М.* Рецензент с полным сочувствием отнесся к критике ложных основ идеологии прежней русской интеллигенции, которую И. А. Ильин «с присущей ему искренностью и горячностью» дал в своей книге. «Приводимые г. Ильиным выписки из таких произведений Толстого, как 'Закон насилия', 'Царство Божие', 'В чем моя вера' и проч., производят в сопоставлении поистине удручающее впечатление и действительно должны быть признаны пригодными лишь для подготовки разрушителей, а не строителей государства», — пишет В. М. Учение Толстого действительно отравляло русскую религиозную и политическую культуру, придавая себе при этом ложную видимость согласия с духом Христова учения. В. М. заканчивает свою рецензию словами: «Прекрасная, умная, ясно написанная книга, исключительно приятное явление и появление ее мы горячо приветствуем».

6. Среди тех, кто на книгу Ильина откликнулся в высшей степени положительно, был и проживавший в Югославии проф. *В. Х. Даватц*. В статье «Искания духа», напечатанной в газете «Русь» (№ 711, София, 16 августа 1925 г.), он решил, однако, подойти, к книге Ильина не с богословской или философской точки зрения, а с психо-

логической и бытовой. Тот факт, что «книгу, написанную без всякой политической тенденции, уже зачислили в 'правый лагерь', а самого автора (должно быть, чтобы было обиднее!) сравнили с Победоносцевым», только подтверждает, насколько велико было влияние на русскую интеллигенцию Л. Н. Толстого и вульгаризованного гуманитаризма. Даватц вспоминает слова одного своего соратника по Белому движению; «Выше идеала единой России (и большевики борятся за единую Россию) стоит идеал правды и добра, за который мы боремся», — и считает, что обязанность принять участие в борьбе со злом стоит выше и «вне отношений не только к политике, но к самой России». Тезис Ильина о нашей обязанности бороться со злом, принимая на себя ответственность за неправедные пути, когда не остается путей праведных, его призыв к трагическому приятию героической борьбы, — есть ответ на запросы духа, а не политики.

В этой связи Даватц вспомнил о статье, которая появилась во втором номере журнала «Корниловец», вышедшем в Софии в апреле 1922 г. В ней высказывалась мысль о желательности создания рыцарского ордена в среде бывших участников Белого движения, поскольку меч духовный теперь даже важнее меча вещественного. «Тем отраднее видеть, — писал Даватц, — что ученый философ и корниловский офицер пришли к одному и тому же выводу о необходимости не слепой, но одухотворенной борьбы».

Получив позже от своих друзей второй номер «Корниловца» со статьей А. Дисского «Утопическая идея и ее реальное осуществление», Даватц поместил в газете «Новое время» статью «Позабытая статья», в которой полностью воспроизвел то, что в свое время писал Дисский. В этой статье «не квалифицированного философа, но просто русского офицера», отметил Даватц, был тот же призыв к духовному возрождению на христианских началах, что и у И. А. Ильина.

7. Положительно отозвался на выход книги Ильина и «*Еженедельник Высшего монархического совета*» от 16 августа 1925 г. Автор рецензии (без подписи) писал, что одного только заглавия труда проф. Ильина «было достаточно, чтобы страдающая застарелым прогрессивным параличом российская общественность зашипела и возне-

годовала на талантливого автора, дерзнувшего не только развенчивать идола российского непротивленства Льва Толстого, но и доказывать научно, морально и религиозно всю необходимость и справедливость суда, кары и смертной казни». Рецензент согласен «не со всеми положениями» «этой не только глубоко продуманной, но и горячо прочувствованной книги». Это не отражается, однако, на общей положительной оценке книги. В заключении автор рецензии пишет: «Хотя в книге И. Ильина всего 221 страница, по содержанию, по богатству мыслей и интереса она стоит многотомного сочинения. (...) Всем читателям, которых волнуют вопросы о добре и зле, о силе и насилии, о сентиментальности и праведности, о любви одухотворенной и любви отрицающей, о праве меча и о мече права — и о многом, многом другом — мы советуем приобрести и хорошенько прочесть книгу профессора И. Ильина».

8. На втором этапе полемики существенным выступлением в защиту идейной позиции Ильина была, кроме статьи П. Б. Струве, также статья проф. *А. Билимовига* — «Критикам И. А. Ильина» («Возрождение», 18 ноября 1926 г.). Проф. Билимович замечает, что ни одна другая современная русская книга не вызвала таких ожесточенных нападок, как книга проф. Ильина. В этих нападках было «проявлено очень много злобы по адресу автора и защищаемой им идеи», причем «Вся эта злоба изливается во имя христианства». Билимович видит «глубокую фальшь» в нападках на Ильина и его идеи со стороны Бердяева, Степуна и Зеньковского. Религиозные писатели, вероучители и светские пророки этого направления забывали о христианской любви и незлобивости, когда дело касалось, например, «Думы народного гнева», а призыв Ильина к священной борьбе против большевиков считают чуть ли не кощунством. «Почему требующие сейчас христианской любви сотрудники 'Современных записок', не вспоминали об этой любви, когда их товарищи по журналу, если не по партии, признавали возможным бросать бомбы в выходящих из церкви губернаторов, разрывая при этом ни в чем неповинных молящихся? Вот эти две мерки у рассматриваемых писателей, — продолжает Билимович, — уничтожают всякое доверие к их писаниям и ссылкам на христианство». Не признает проф. Билимович и противо-

поставления понятий «христолюбивое воинство» и «православный меч». «Тождественность этих понятий, — пишет он, — многократно засвидетельствована в русской истории». Напомнив о роли св. Сергия Радонежского и других представителей русского православного духовенства, проф. Билимович заключает: «Это ли не слияние, кровью этих служителей церкви и кровью воинов запечатленное слияние, 'христолюбивого воинства' и 'православного меча' ? ..» Именно так строилась и создавалась Русь, так она будет и возрождена — тогда, когда «вновь нашедшее себя воинство с мечом, осиянным православным крестом, подымет борьбу за освобождение своей православной Руси».

9. В отличие от о. В. Зеньковского, который, говоря об Ильине в своей «Истории русской философии», проблемы зла и сопротивления злу совершенно не касается[11] и Ильина вообще не жалует, Н. О. Лосский в своей английской «History of Russian Philosophy» (International Universities Press, New York, 1951) очень положительно отнесся к Ильину, его книге и его идеям. Лосский отдает должное Ильину как видному участнику русского религиозно-философского возрождения первой половины XX века и как автору двухтомного исследования о Гегеле (стр. 52: «один из лучших трудов о Гегеле» в мировой философской литературе). Но более всего Лосский останавливается на Ильине как авторе исследования «О сопротивлении злу силою», которое считает «ценным трудом» (387-388). Ссылаясь на целый ряд страниц в книге Ильина (29 и след., 54, 195 и след., 197, 209, 219) и приводя цитаты, Лосский с полным сочувствием говорит и о критической части книги Ильина, направленной против учения о не-

---

[11] Излагая идеи Ильина (т. II, 365-369), о. В. Зеньковский цитирует главным образом «Философию Гегеля» и «Религиозный смысл философии», дважды ссылается на «Путь духовного обновления» и только один раз — на «О сопротивлении злу силою», и притом по вопросу, не имеющему отношения к основной проблематике книги. В одном из подстрочных примечаний о. Зеньковский упоминает, что эта книга Ильина привлекла «особое внимание» и по поводу ее «в различных журналах появилось несколько критических статей» (365). Но он ничего не сообщает об этих статьях, в том числе и о своей собственной статье 1926 года, и обходит полным молчанием содержание и проблематику книги «О сопротивлении злу силою», никак этого молчания не объясняя.

противлении у Толстого, и о ее конструктивной части, которой и уделяет главное внимание.

Лосский приводит (388-389) суждения Ильина о том, что не всякое применение силы есть насилие; что надо в первую очередь прибегать к душевным и духовным средствам для преодоления зла, но если это невозможно, — то и к психологическому и физическому принуждению и пресечению; что есть случаи, когда применение силы безусловно правильно и спасительно; что сопротивляться злу силой и мечом позволительно не тогда, когда это возможно, а когда необходимо, ибо иных средств нет — и когда пойти по этому пути силы и меча есть не только право, но и обязанность человека, даже если это приведет к смерти злодея.

Значит ли это, — продолжает сочувственное изложение идей Ильина Лосский, — что цель оправдывает средства? Конечно, нет. Физическое принуждение и пресечение не становятся сами добром от того, что служат достижению доброй цели. Обязательный в таких случаях путь силы и меча остается неправедным, и устоять на нем могут только лучшие люди. Символически, однако, воин и монах одинаково необходимы; и монахи, ученые, художники и созерцатели потому и могут сохранять чистые руки для чистого дела, что у воинов и государственных деятелей находятся чистые руки для нечистого дела. *Нравственная трагедия* человека в том и состоит, что бывают положения, которые с необходимостью приводят к конфликту между хорошей целью и несовершенными средствами.

Заканчивая на этом обзор враждебных и сочувственных откликов на идеи и книгу Ильина, перейдем теперь к его собственным ответам на статьи его оппонентов, а также к некоторым более поздним его высказываниям по затронутым здесь вопросам.

IV. Ответы Ильина

Как было уже отмечено, сам Ильин на первых двух этапах полемики выступал в печати трижды.

1. Первым выступлением Ильина была его статья «Отрицателям меча» в № 57 «Возрождения» от 29 июля

1925 г., написанная в ответ на статьи Демидова в «Последних новостях» от 25 июня и 2 июля — по поводу публичной лекции Ильина о сопротивлении злу силою и его статьи «Идея Корнилова».

Ильин был поражен недобросовестностью своего оппонента: Демидов, писал Ильин, «не только сам сочинил ту точку зрения, которую он излагает, как мою, но и все самые острые цитаты, приписываемые мне, он *целиком выдумал*». Точно также и приписываемые Ильину отдельные положения нередко прямо противоположны тому, что утверждал Ильин. «Все мое исследование, — говорит Ильин, — доказывает, что меч не 'свят' и не 'праведен'; что Крест не меч и что меч не есть оружие Христа; что понуждения и меча абсолютно не достаточно для борьбы со злом; что зло и злой человек совсем не одно и то же и т. д. А между тем, все это и многое другое г. Демидов приписывает мне. Я совсем не касаюсь в моем исследовании ни вопроса о 'большинстве' и 'меньшинстве', ни вопроса о 'демократии', ни вопроса о 'Монархии Божиею Милостью'; но зато я подробно выясняю различие — во-первых, между 'принуждением', 'понуждением' и 'насилием', и, во-вторых, между 'неправедностью' и 'грехом'. И вот все, что г. Демидов уловил, да и то только по внешней видимости, это то, что я считаю государственность и меч приемлемыми для православного христианина. Остальное — его собственные вымыслы». Приписывать же Ильину сочувствие тактике большевиков есть самая настоящая *инсинуация,* — вполне, впрочем, в духе «Последних новостей» и их редактора.

Во второй части своей статьи Ильин обращается непосредственно уже к тем читателям, которые по совести ищут правду. «Да, — пишет он, — я утверждаю, что государственность, и меч, и сопротивление злодеям силою — приемлемы для православного христианина. И, когда я говорю о 'православном мече', то я разумею меч, *православно обоснованный* (совсем не 'оправданный', и не 'освященный', и не 'святой')». Такое обоснование дано было уже в Апостольских Посланиях — у Апостола Петра (I, 2, 13-16) и Апостола Павла (Римлянам, 13, 3-5). Процитировав эти Послания Ильин поясняет: «В приведенных мудрых словах Апостольских все выговорено определительно и недвусмысленно: и задача правителя, и

цель для коей он носит меч, и критерий истинного правления, и допустимость казни, и мера применимости меча. (...) И сколько бы сентиментальное воображение ни ужасалось при слове 'палач' и ни взывало к непротивлению, — смертная казнь для злодея здесь *допущена, как необходимость*». И это надо понимать очень точно, недвусмысленно и нерасширительно. «Допустить, как необходимость, не значит 'оправдать'. И казнь здесь не оправдана, и не освящена, и не свята, и не священна. А только *допущена,* т. е. не воспрещена и не отвергнута, и не проклята, а *прямо предуказанна* в меру ее необходимости и применительно к злодеям. И надо *все* сделать, чтобы меч и палач были не нужны; и после этого, если они все-таки будут необходимы, надо *принять их*».

Для того чтобы разобраться в этих действительно очень трудных и сложных вопросах, необходимо, говорит Ильин, различать «неправедность» и «грех». Для понимания того, есть ли война «грех», надо обратиться ко всей святоотеческой литературе этого вопроса (Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, Афанасия Великого и других), а равно и к русским источникам, основывающимся на святоотеческой литературе, в частности к православному Требнику, к малому Катехизису Митрополита Филарета, специально написанному «для военного сословия», к сочинениям Митрополита Антония (Храповицкого), написанным для военных, и его Катехизису и т. д. «Кто же из русских православных великих Святителей, строивших Русь, учил непротивленству? — спрашивает Ильин. — Или Епископы, советовавшие Владимиру Святому казнить разбойников (С. Соловьев. История России, т. I, гл. 7)? Или Сергий Радонежский? Или Петр, Алексий, Иона и Филипп? Или Гермоген? Или Филарет и Никон? Или Серафим Саровский? Или старцы наших дней?»

Всему этому сентиментальный аполитист и толстовствующий непротивленец может противопоставить лишь свое личное «не приемлю», имеющее значение разве только автобиографическое. Ссылки же на грабежи крестоносцев, на то, что оружие в истории употреблялось и во зло, никак не доказывают, что оружие невозможно употреблять во благо.

2. Статью Бердяева «Кошмар злого добра», появив-

шуюся летом 1926 г., Ильин прочел, видимо, только осенью. Он ответил на нее особой статьей, напечатанной 26 октября 1926 г. в «Возрождении» под заглавием «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона».

Ильин отмечает прежде всего общий *тон* статьи Бердяева, в идейном споре совершенно недопустимый. «Статья г. Бердяева написана тоном патологического аффекта; он сам так публично и характеризует свое собственное состояние, как переживание 'кошмара', 'удушья', 'застенка', 'отвращения' и т. д.» При таком ненормальном состоянии Бердяеву приснился кошмар: ему пригрезилась целая система идей, которую он приписал Ильину, но которая Ильину не принадлежит, и которую сам Ильин тоже считает заслуживающей отвержения. В полную противоположность тем, кто думает, что государству принадлежит абсолютная власть над человеком и его духом, Ильин утверждает, что «*духовное нагало в геловеке требует для своего осуществления на земле именно лигного, свободного, добровольного, невынужденного и невынудимого обращения души к предмету и Богу.* (...) В последнем счете духовное обращение человека или совершается изнутри, из его свободы, в глубине его самобытного духовного естества, или не совершается вовсе». Именно из такого убеждения исходит Ильин в своей книге, многократно его высказывая (страницы 13, 20, 21, 22, 23, 28, 40, 45, 46, 49, 50, 55, 112, 114, 115, 116, 156, 162, 166, 167, 169, 187).

Общее принципиальное отношение Ильина к государству двуедино: «Если *отрицать* государственное дело — нелепо, зловредно и фальшиво, то *переоценивать* государственное дело — недопустимо, опасно и гибельно. Дело государства является, по моему убеждению, — пишет Ильин, — в полном смысле слова второочередным, предварительно-отрицательным, *не* абсолютным, *не* праведным; и все же необходимым, ответственным и могущественным делом. Исследованию этой *необходимости и пределов* этой мощи и посвящена моя книга».

Далее Ильин приводит «живые примеры» созданной Бердяевым картины, — которую Ильин считает «*идеологигеской инсинуацией*». Таких примеров, в сущности, семь. Приводя их, Ильин начинает с изложения своих взглядов, а потом противопоставляет им утверждения Бердяева. Поскольку нам уже известны основные заме-

чания Бердяева, мы тут будем держаться обратного порядка: сперва напомним то, что писал Бердяев, а потом процитируем утверждения Ильина.

1) Бердяев пишет, что Ильин совершенно смешивает и отождествляет церковь и государство. На самом деле Ильин утверждает совсем другое — что «религиозно-церковный дух 'не осуждает, но осмысливает и освящает путь Кесаря' (стр. 162); что истинное соотношение церкви и государства найдено в духе древнего, русского Православия: оно состоит в обоюдной независимости их организаций, при духовном руководстве и содействии Церкви и лояльном невторжении ее в дела земные (стр. 220)».

2) Бердяеву в его кошмаре видится, что Ильин с «упоением» оправдывает смертную казнь и не постигает благодатной силы таинства покаяния. На самом деле вся книга Ильина и в особенности ее основные, последние главы «доказывают, что человекоубиение *ни при каких условиях* не будет праведным делом; что государственная необходимость есть *трагедия* и ведет к духовному *компромиссу,* который возлагает на правителя и на воина обязанность *покаянного самоочищения* (напр., стр. 215)».

3) Бердяев пишет, что Ильин «не столько хочет творить добро, сколько истреблять зло». На самом деле, задача, которую решает книга Ильина, совсем иная. «Я *не* исследую в моей книге, — пишет Ильин, — путей внутреннего, религиозного и нравственного (т. е. *главного и священного*) процесса перерождения человеческой души. Я сознательно ограничиваю свою проблему исследованием *социальных* путей взаимовоспитания, ибо мое внимание сосредоточено на необходимости и на пределах государственного воздействия».

4) Бердяев говорит, что Ильину «очень легко признать проявлением любви какое-угодно истязание» человека. В действительности, Ильин доказывает, что «государство обязано избегать всяких способов воздействия на преступника, которые его 'ожесточают', 'озлобляют', вредят его телесному, душевному или духовному здоровью (стр. 114, 115)».

5) Бердяев видит личное самовосхваление там, где на самом деле выясняется важная духовно-методологическая проблема — о том, от чьего лица должен ставиться вопрос о сопротивлении злу силой. Конечно, не от лица пре-

ступных и злонамеренных людей: «проблема нравственной и религиозной правоты не весит в душе злодея, он сам уже разрешил себе все. Вопрос надо ставить от лица человека, искренно желающего добра, т. е. от лица *благородного* человека, сознающего свою собственную грешность (стр. 173, 174) и тем не менее, идущего на борьбу с насильником».

6) Бердяев продолжает видеть у Ильина расхваливание своей особы и «неслыханную духовную гордыню» там, где в действительности Ильин в своей книге описывает «возможную полноту христианской духовной любви, необходимой для постижения и осуществления заповедей Христа».

7) Бердяев объявляет, что Ильин отдал свои силы «для духовных и моральных наставлений организациям контр-разведки, охранным отделениям, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевым судам», что он проповедует «чеку во имя Божье», — и все это только потому, что Ильин посвятил свое исследование русской белой армии и ее вождям.

Подводя итоги, Ильин не удивляется, что Бердяев признал его воззрения кошмарными: «Ясно, что это не мои воззрения, а *созданный им самим кошмар*. Это ему самому пригрезился 'кошмар злого добра'; а он реагирует на него, как на объективную действительность. И с какою злобою . . . Последние странички его статьи (...) производят такое впечатление, как если бы человек торопился наговорить как можно больше неприятностей и дерзостей . . .»

В заключение Ильин характеризует философскую публицистику Бердяева в целом. Он всегда воспринимал ее как публицистику, не прошедшую через бережно взращенный духовный опыт и умственную аскезу. Независимо от того, поносит Бердяев что-либо или превозносит, то, что он при этом создает, это всегда «его *субъективные химеры*». А потому — «мудро будет поступать тот, кто будет читать и слушать его с крайней осторожностью».

3. В своей статье «Кошмар Н. А. Бердяева» Ильин указывал, что покуда Бердяев пребывает в состоянии кошмара спорить с ним он не видит смысла и со своими утверждениями и доказательствами обращается не к нему, а «к читателю, признающему справедливость и ищущему

объективной правды; и прежде всего, к читателю единомышленнику и другу». Еще более подчеркнут такой подход в следующей статье Ильина, «О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу)», напечатанной в трех ноябрьских номерах газеты «Новое время».

Обращаясь к проф. Даватцу, который сам показал образец сопротивления злу «и словом, и делом, и жизнью», Ильин сравнивает выступление Демидова в 1925 г. с выступлениями Бердяева и Айхенвальда в 1926 г. и отмечает «совпадение тона и способа 'аргументации'». Задача этих и им подобных авторов — «изобразить в отвратительном виде ненравящееся им и затем скомпрометировать идеи, а по возможности и личность противника». На этой почве создается некий единый фронт между христианскими непротивленцами и русской левой печатью в Париже, выступающий якобы во имя христианской любви. Эта любовь простирается непротивленцами «и на большевиков, и на злодеев, и на всякую человеческую душу», но только не на Ильина, по отношению к которому все позволено.

Переходя к самому существу своего идейного расхождения с новейшими непротивленцами, Ильин пишет, что центральным вопросом является тут вопрос о государстве и об отношении к нему христианина. В этом вопросе необходима честность, твердость и недвусмысленность. Не смешивая (вопреки утверждениям Бердяева) церкви и государства и не превращая ни государства в церковь, ни церкви в государство, Ильин считает, что государство необходимо принять, — оставаясь христианином и осмысливая его, пусть и иной, чем в церкви, но тоже христианской любовью (о чем Ильин специально пишет в главе 22 своей книги). Такой подход к государству — христианский, православный и русский, свободный от всякого цезарепапизма и папоцезаризма — прямо отвергается Айхенвальдом («христианство остается само по себе, а государство само по себе») и — более прикровенно — Бердяевым. Бердяев, говорит Ильин, «предпочитает обойти центральный вопрос о *государстве и любви*», но все же «категорически отвергает то положительное, воспитательное задание государства, на котором настаивает Апостол Павел».

Приведя ряд аргументов, связанных с проблемой борьбы против коммунизма (в особенности важной для Даватца и других участников белого движения), Ильин пе-

реходит к вопросу о том, чем он мог бы подтвердить православность своего подхода к государству и смертной казни, исходя из Священного Писания Нового Завета. Он напоминает, что в своей книге «поставил перед собою проблему философскую, а не богословскую». Считая, что с чисто богословской точки зрения соответствующие места Евангелия надлежит толковать не светским людям, а духовным, имеющим авторитет связанный с саном, Ильин пишет, что он в своей книге «совсем воздержался от привлечения и истолкования этих мест» — а те толкования, которые у него приводятся, он «предварительно надлежащим образом проверил у авторитетных лиц, дабы избежать личного произвола и кривотолка».

Понимая, что корень всех нападок на него со стороны непротивленцев в том, что он мыслит «государственное дело, а вместе с тем и меч, и казнь (поскольку они необходимы), как служение Богу и притом Богу любви, Христу Сыну Божию», Ильин цитирует далее дословно то, что по этому вопросу сказано в 13-ой главе Послания Апостола Павла к Римлянам (1-10) и во 2-ой главе Первого Послания Апостола Петра (13-17) и ссылается еще на Послание Апостола Павла к Титу (гл. 3, стих 1 и сл.) и на указания на Апостольские разъяснения и определения, содержащиеся в его книге (страницы 162, 192, 207). Если, пишет Ильин, все эти указания Апостолов устарели для нашего гуманного века и все книги Нового Завета нуждаются в пересмотре в духе нынешней «гуманности», то это необходимо так именно открыто и высказать, — чего, однако, Бердяев и его единомышленники не делают.

В течение всей своей истории, говорит Ильин, христианская православная Церковь понимала слова Апостолов «прямо и непосредственно, не обращаясь ни к каким 'образным' перетолковываниям». Таков же подход и святоотеческой литературы — «Прочтите же хотя бы толкование Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (том I), особенно то место, где он говорит о *любви, повергающей злодеев в темницу*...» Точно таков же был подход и русских святителей. Перечислив ряд примеров из русской истории, Ильин заключает, что все это есть несомненная древне-православная, русско-национальная традиция, против которой «господа двусмысленные непротивленцы» могут выдвинуть лишь «традицию русской сентиментальной

интеллигенции XIX в. до г. Бердяева и г. Айхенвальда включительно».

Суммируя возражения своих идейных противников, Ильин сводит их к трем положениям. «Во-первых, мое воззрение противоречит христианству. А во-вторых, если оно не противоречит христианству, то теперь не своевременно об этом говорить. А если даже и своевременно, то, в-третьих, это 'принижает достоинство философа' . . .» Следующий этап — это уже превращение идейной полемики в личную инсинуацию.

Ильин характеризует, далее, настроение русской сентиментально-непротивленческой интеллигенции, впадающей в самую опасную крайность — крайность в добре. Это настроение не считается с наличною трагедиею мира как с волевым заданием и приводит к религиозному дезертирству. «Подумайте только, — восклицает Ильин: русская интеллигенция девятнадцатого века гуманнее Апостола Павла и Преподобного Сергия, милосерднее Апостола Петра и любвеобильнее Патриарха Гермогена . . . И традиция наших великих святых, ныне мною выдвинутая, оказывается традициею 'злого добра' . . .» Опасность этой малодушной гуманности в том, что она оборачивается гуманностью предательской — «как только трагическая борьба со злом ставит ее перед необходимостью *совершить неправедность во имя любви*».

В заключительной части своей статьи Ильин касается еще политической стороны вопроса, пристегнутой к полемике его оппонентами. «Пусть знают и помнят мои читатели, — пишет Ильин, — что мое исследование *никак и нигем* не предрешает и не предначертывает никаких 'политических лозунгов' и никаких 'тактических путей'».

Этими тремя статьями и исчерпываются выступления Ильина в печати на первых двух этапах полемики[12]. Пять лет спустя Ильин вернулся к этой проблематике в публичном докладе, в печати пока еще не появлявшемся.

---

[12] Если бы место позволяло, следовало бы остановиться еще на двух дополнительных источниках, позволяющих судить о реакции Ильина на выступления некоторых его оппонентов — авторском экземпляре книги и комментариях в газетных вырезках. В экземпляре книги, хранящемся в архиве, есть целый ряд любопытных карандашных подчеркиваний и иных отметок и заметок, сделанных рукой Ильина. Двое из его оппонентов, Бердяев и Айхенвальд, упоминаются специально (нелестно). Газетные вырезки содержат иногда — помимо подчеркиваний, отчеркиваний,

4. В начале марта 1931 г. Ильин читал в Риге ряд лекций. Четвертой по счету была лекция «О сопротивлении злу силой», прочитанная 9 марта[13]. Она состояла из двух частей. В первой части Ильин говорил о неправильном развитии русской философской и религиозно-философской мысли XIX века, о верной постановке вопроса о сопротивлении злу силой и о требовании исторического момента. Специально остановившись на Толстом, Ильин отметил, что Толстой «выдвинул такое понимание добра и зла, которое религиозно сводилось к отвержению мира, а практически к непротивленчеству» (6). Ильин ограничился, однако, лишь кратким изложением самых главных положений в учении Толстого, отослав своих слушателей к главам 9-12 своей книги, в которых подробно разбираются состав этого учения, его религиозно-философские корни, его аргументы и ошибки.

Верное разрешение вопроса о сопротивлении злу силой, говорил далее Ильин, возможно лишь при верной *постановке* этого вопроса. А он формулируется так: «Смеет ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Смеет ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире — *не* сопротивляться злу силою и когда необходимо, то и мечом?» (8). Чтобы дать правильный ответ, необходимо помнить, что «Зло и добро суть состояния душевные и духовные, внутренние — возникающие и созревающие в таинственной глубине личной души — и потому невынудимые и не искоренимые извне» (10). Сопротивление злу посредством физического понуждения и пресечения требует поэтому наличия известных условий. Ильин подробно останавливается на пяти таких условиях. Налицо должны быть: 1) *подлинное зло*, изливающееся во внешнем деянии, 2) *верное восприятие* зла, 3) *подлинная любовь к добру,* 4) *волевое отношение к мировому процессу* и 5) ясное сознание, что при данном стечении обсто-

---

вопросительных и восклицательных знаков — также прямые словесные комментарии Ильина. Так, например, после отчета Ф. С. в «Сегодня вечером» о докладе Ильина в Риге в 1931 г., Ильин отметил: «Автор рецензии изо всех сил старался исказить мои воззрения, чтобы изобразить их неприемлемость».

[13] Рукописный текст лекции хранится в пакете № 193 (микрофильм 3), документ 20.

ятельств физическое воздействие является *единственно-действительным средством* (11-19). Ибо сущность проблемы сопротивления злу силой именно «в том, что человеку практически даются всего *две* возможности, всего *два* исхода: или потакающее злодею бездействие или физическое сопротивление» (19). Такой верной постановки вопроса не было ни у Толстого, ни у близких к его умонастроению русских философов и публицистов.

Вторую часть своей лекции Ильин начал с указания на то гонение, которое подняла на его книгу русская зарубежная публицистика. Ознакомившись со всеми этими литературными эксцессами, Ильин пришел к выводу, что «*ни один* из возражавших не читал» его исследования и что кампания против его книги шла по указке определенных центров, решивших, что книга чревата для них нежелательными политическими последствиями (25). Но это исследование написано главным образом для молодых поколений, не виноватых в русском крушении. Обращаясь к ним, Ильин останавливается на том главном, христиански-православно верном и философски доказательном решении вопроса, которое его эмиграционные критики «просмотрели потому, что ими владели политические страхи и интеллигентские предрассудки» (26).

Существо утверждений Ильина не только в том, что человечество не может жить без государственно-организованного понуждения и пресечения, но и в том, что 1) «угроза, тюрьма и казнь *не суть средства святые и праведные*»; что 2) «они не преображают злой воли»; что 3) «они допустимы только тогда, когда по совести считаются необходимыми и единственно целесообразными»; и наконец, что 4) «душа человека, прибегающая к ним, должна постоянно заботиться о своем внутреннем, духовном очищении» (26).

После этого Ильин в своей лекции прочитал аудитории страницы 201-209 своей книги «О сопротивлении злу силою» (глава 21 — «О духовном компромиссе»), которые полнее всего передают его идеи о нравственной трагедии, связанной с приятием духовного компромисса. Хотя, пишет в своей книге Ильин, путь меча есть неправедный путь, «нет такого духовного закона, что идущий *через* неправедность идет *ко греху*» и «жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в

меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя *через* нее, но не *к* ней, вступая *в* нее, чтобы уйти *из* нее» (202). Нет другого, праведного пути, который заменил бы не праведный путь силы и меча. Основная жизненная трагедия в том и состоит, что «из этой ситуации *нет идеального исхода*» (202), а потому «мужество и честность требуют здесь открытого приятия *духовного компромисса*» (203). Такой духовный компромисс не может преследовать никакой личной выгоды, он есть «*бескорыстное приятие своей личной неправедности в борьбе со злодеем,* как врагом Божьего дела» (204). Сознательно и убежденно принимая неправедность и подъемля *бремя мира,* религиозно приемля свою судьбу и принимая меч во имя Божьего дела, «человек 'полагает свою *душу*', но утверждает свой *дух* и его достоинство» (206); поступая так, он «не праведен, но *прав*» (207).

Переходя к Евангельским свидетельствам, Ильин пишет: «Христос учил не мечу; он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики его, Апостолы Петр и Павел (I Петра. II. 13-17. Римл. XIII. 1-7) раскрыли положительный смысл этого неосуждения» (207).

Прочитав полностью страницы 201-209 своей книги, Ильин в заключение призвал свою молодую аудиторию к выработке *целостного характера* (28), к *грозной любви* и *гибкой борьбе* (30). И подытожил: «Учитесь христианской любви у Преп. Сергия, у Патриарха Гермогена, у Александра Невского; и не учитесь ей у Льва Толстого и его последователей» (29).

5. После рижской лекции 1931 года Ильин неоднократно возвращался к вопросу о зле и о сопротивлении ему силой в своих печатных выступлениях на другие темы. К сожалению, ограниченные местом, мы не можем здесь на этих выступлениях специально останавливаться.[14] Перейдем поэтому прямо к последнему, итоговому периоду в жизни и идейном творчестве Ильина.

---

14 Из статей Ильина тридцатых годов следует особо упомянуть — «О христолюбивом воинстве» («Православная Русь», март 1939 г., № 6), из брошюр — «Основы христианской культуры» (Женева, 1937; особенно важны главки: О приятии мира, Культура и Цер-

В 1953 г. в Париже вышло капитальное двухтомное исследование Ильина «Аксиомы религиозного опыта», которое он вынашивал и постепенно писал в течение свыше тридцати лет (декабрь 1919 г. — декабрь 1951 г.). Во втором томе этого труда, в 27-ой главе, озаглавленной «Трагические проблемы религиозного опыта», пятая и шестая подглавки (стр. 206-211) специально посвящены трагической проблеме зла и сопротивления злу. Отсылая читателей к своей книге «О сопротивлении злу силою», — в частности к главам 8, 9, 10, 11 и 12, в которых дается критика учения Толстого о непротивлении и вскрываются «элементы 'морального бегства', 'сентиментальности', 'духовного нигилизма' и ' религиозного мироотвержения'» (208), — Ильин и в «Аксиомах» касается целого ряда относящихся сюда вопросов.

Ильин начинает с указания на необходимость *предотвращения* зла. Но предотвращение не всегда удается, и проблема сопротивления злу принимает иногда *трагический* аспект и требует *героического* разрешения. Трагичность заключается в том, что «человек, исповедующий духовную религию, не может найти здесь праведного исхода» (208). Убедившись в трагической природе этого конфликта, религиозный человек должен будет или включиться в борьбу со злом, или уклониться от нее. Однако все попытки уклониться от духовной, религиозной и нравственной ответственности просто иллюзорны.

Этим вопрос не исчерпывается. «Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания — состоит в *необходимом* сопротивлении злу силою с принятием на себя *ответственности* за *свое решение и деяние,* и с *непременным последующим, всежизненным нравственно-религиозным очищением.* Это и есть исход, указуемый православным христианством» (209).

ковь, Церковь и государство, О власти, О сопротивлении злу силой, О компромиссе), а из книг — «Путь духовного обновления». Эта книга писалась в 1932-1935 гг. Первое ее издание (Белград, 1935) было неполным — в него вошли только 7 глав. Второе, полное издание (Мюнхен, 1962) включает все 10 глав. Вопросов, о которых тут идет речь, Ильин более всего касается — иногда прямо ссылаясь на свою книгу «О сопротивлении злу силою» — в главах 3 («О свободе»), 4 («О совести»), 9 («О государстве») и 10 («О частной собственности»).

Отправляться при сопротивлении злу силой надо не от «права», не от «возможности» или «осуществимости», а от *неизбежности.* «Сопротивляться злу силою надлежит с сознанием, что средство это есть *единственно-оставшееся,* крайнее и неправедное; что это средство не 'оправданное' и не 'освященное', *а принятое в порядке духовного компромисса; и что в силу этого оно должно быть при первой же возможности оставлено* и заменено другими, более духовными, достойными и любовными средствами. (...) Ибо дух человека преобразуется любовью, свободой, убеждением, примером и воспитанием, а не силою. Сила не строит дух, а только пресекает нападающую противодуховность» (210).

Все мы призваны к религиозному катарсису, а люди трагически-героического служения тем более: «государственному правителю, воину, судье и всем, кто, по слову Апостола Павла, сим делом 'постоянно занят' (Римл. 13, 6), необходимо постоянно заботиться о духовном и религиозном очищении своей души. (...) Тот, кто сопротивляется злодеям силою или мечом, тот должен быть всегда *чище и выше своей борьбы,* чтобы бездна, таящаяся в каждом и даже самом бескорыстном компромиссе, не поглотила его. Меч его должен быть как молитва; а молитва его должна иметь силу меча. И чем совершеннее будет его молитва, тем меньше, может быть, ему придется прибегать к мечу» (211).

К каждой главе своих «Аксиом религиозного опыта» Ильин дает обширные «Литературные добавления». Добавлениям к этой 27-ой главе («Трагические проблемы религиозного опыта») предпослан эпиграф из Мтф. 11, 29: «Возьмите иго Мое на себя». Приведя большой литературный материал для остальных частей главы, Ильин пишет: «Литературный материал по вопросу о допустимости 'сопротивления злу силою' приведен мною в моей книге с соответствующим заглавием (срв. особенно стр. 180-199)» (307).

Вопросов о сопротивлении злу силой Ильин касался, помимо «Аксиом религиозного опыта», также и в других своих итоговых трудах, в частности в книге «О сущности правосознания» (Мюнхен, 1956), в которой для нашей темы наиболее существенны главы 12 («Сущность государства») и 21 («Правосознание и религиозность»).

Но пора уже перейти к некоторым дополнениям и подвести итоги.

V. Дополнения и итоги

Отвечая своим оппонентам, Ильин обращал главное внимание на их возражения и на возникновение некоего единого фронта между христианскими «непротивленцами» и русской левой печатью, направленного против воззрений и личности Ильина. То, что сближало его оппонентов с ним, или то, что свидетельствовало о непоследовательности или даже противоречивости в их позиции, а равно и расхождения между самими оппонентами, — в ответах Ильина осталось мало отмеченным. Но для нас и эта сторона дела представляет определенный интерес и значение.

1. Самыми объективно важными были, конечно, возражения, шедшие из религиозно-философского лагеря. Остановимся поэтому хотя бы коротко на позиции Гиппиус, Айхенвальда и Добронравова и несколько более подробно — Бердяева, Степуна и Зеньковского.

1) В статье «Меч и крест» основная идея Зинаиды Гиппиус — как в краткой («нельзя и надо»), так и в расширенной формулировке («Нельзя, но еще надо. Никогда нельзя, но иногда еще надо») — очень, в сущности, близка к основной идее Ильина. Гиппиус ведь и сама признает, что — в отличие от слов Толстого — «все *слова* Ильина о христианстве, его словесные обоснования христианства — верны и правильны» (352). В конце статьи, резюмируя, она выговаривает еще два очень важных признания: «Общее утверждение Ильина, что *'сопротивляться злу нужно'* — совпадает с правдой. Частное его утверждение, что *'коммунизм есть зло'* — совпало с правдой (366). А если так, то, спрашивается, из-за чего же в таком случае и огород городить, выступая в печати с такой обширной и негодующей статьей? Тем более, что Гиппиус, оказывается, вовсе и не собиралась подвергнуть книгу Ильина серьезному анализу. Она так об этом откровенно и пишет: «Я, впрочем, не ставлю себе задачей последовательно разбирать книгу Ильина. Я просто хочу высказать, о ней или около нее, то, что хочу, относительно вопросов, над которыми пришлось мне думать впродолжении долгих лет»

(347). Это «впрочем», это «о ней или около нее» и это «просто хочу (...) то, что хочу» (совсем в стиле некой капризной барыньки!) поистине весьма характерны для статьи Гиппиус.

Юлий Айхенвальд тоже иной раз очень далеко заходит в своем «соглашательстве» с Ильиным. Так, оказывается, как мы уже читали, что «Можно не быть противником смертной казни, можно и должно стоять за насильственное укрощение зла». «Бесспорной» для Айхенвальда является и ложность учения о непротивлении, — в опровержении которого Ильин, по выражению Айхенвальда, «победоносен».

Весьма знаменательно, что и Леонид Добронравов, вступивший в спор во имя защиты евангельских истин, должен был признать, что в своем подходе к государству и государственности Ильин «несомненно (...) совпадает с апостолом».

2) Даже в статье Бердяева — наиболее, может быть, философски непримиримой по отношению к Ильину и его идеям — среди бесчисленных гневных и даже бранных суждений об Ильине и его книге есть целый ряд как бы случайно оброненных — и тоже выраженных негодующе, а потому не сразу и не всякому заметных — замечаний, которые подтверждают скорее правильность идей Ильина, а не Бердяева. Так, например, если, по признанию Бердяева, «весь род человеческий поражен первородным грехом» (104), то как же можно обойтись без той системы ограничения и пресечения крайних проявлений социального греха-зла, о которой говорит Ильин? Конечно нельзя, и Бердяев сам пишет нечто, для него, казалось бы, абсолютно немыслимое: «казнь, как трагический и жертвенный акт, совершаемый в жизни, *имеет свое оправдание*» (там же, подчеркнуто мною). Бердяев вступился за Толстого, но оказывается, что в прошлом сам Бердяев «много критиковал Толстого и пользовался аргументами, которые сейчас воспроизводит и И. Ильин», да и вообще «И. Ильин говорит много несомненно верного о Толстом» (105). С принципиальной, идейной точки зрения оказывается, что довольно просто обстоит дело и с вопросом о сопротивлении злу, в частности такому — тогда еще для Бердяева явному — злу, как большевизм. Вопрос отнюдь не в принципиальной допустимости сопротивления силой и меча, а лишь в

целесообразности тех или иных методов борьбы. О себе лично Бердяев так именно и пишет: «Я, наприм., никогда не был толстовцем и непротивленцем и не только не сомневаюсь в принципиальной допустимости действовать силой и мечом, при соблюдении целесообразности и духовной гигиены, но и много писал в защиту этого тезиса (...)» (106).

Столь же неоднозначно обстоит дело и с теми четырьмя категориями (государство, свобода, человек и любовь), вокруг которых Бердяев строит свои основные возражения Ильину. Так, говоря о природе и задачах государства, Бердяев вынужден признать, что «Государство должно и может ограничивать проявление зла в мире, пресекать известного рода обнаружения злой воли. (...) Государство по природе своей не может не прибегать к силе и принуждению для ограничения и пресечения проявлений злой воли. (...) Человеческое общество, бесспорно, не может существовать без государственной власти, которая будет силой ограничивать и пресекать проявления злой воли» (109). Точно также, всячески отстаивая принцип свободы, в том числе и свободы зла, Бердяев вынужден согласиться, что «свобода зла должна быть внешне ограничена в своих проявлениях» (110). Наконец, указывая на различие между смертной казнью и убийством на войне, Бердяев признает неизбежность и приемлемость второго (стр. 114: «Неизбежность убийства на войне, которой никто не отрицает, не есть смертная казнь»). Но ведь и в отношении смертной казни Бердяев, как мы видели, тоже писал, что она «имеет свое оправдание». Таких компромиссных суждений у Бердяева немало — в полном противоречии с общим бескомпромиссным тоном его гневных нападок на идеи и личность Ильина.

3) Как отмечалось, формально Федор Степун полностью солидаризировался с «отповедью», данной Ильину Бердяевым в журнале «Путь». Но если присмотреться к другим суждениям Степуна в той же его статье, то нельзя будет не заключить, что, пользуясь его выражением, «по своей предметной сущности», он далеко не так солидарен с Бердяевым и не так далек от Ильина, как это следует из категорического благословения, данного им Бердяеву с его «отповедью».

Так, Степун считает, что большинство центральных статей редактируемого Бердяевым журнала «Путь», в том числе и статей Бердяева, «написано весьма обще и размашисто». Это не так страшно пока речь идет о самых последних вопросах, но становится «гораздо страшнее», когда Бердяев и его сотрудники подходят с таким «чрезмерно-большим масштабом мышления» к вопросам общественным и политическим (446). Полагая, что Бердяев «гораздо сильнее там, где отталкивается от лжи, чем там, где влечется к истине» (443), Степун приходит к выводу, что общественно-политический пафос Бердяева «сводится к презрению всей общественно-политической сферы» (447) и что «Если вина русской интеллигенции по правильному мнению 'Пути', действительно, заключалась в придании абсолютного значения политике, то вина 'Пути' в том, что он вообще не указывает ей места в системе своего абсолюта» (там же). Но ведь именно в таком «аполитизме» — в непонимании и непризнании, на деле и по существу, положительной роли государства и политической власти — и обвинял Ильин Бердяева и его коллег-«непротивленцев».

Степун сочувственно упоминает о статье одного из сотрудников Бердяева В. В. Зеньковского, который основную идею религиозного движения среди русской молодежи в эмиграции видит в том, чтобы «связать все формы с церковью, связать не внешне, а в самом существе», — что применительно к проблемам политического порядка приводит к идее «освящения власти». Но Степуна беспокоит то, что руководители религиозного движения совсем не ставят вопроса о том, какою должна быть эта приемлемая для церкви власть и на каких конкретных политических путях эта власть может быть создана. «Христианская республика, — утверждает Степун, — конечно еще меньше возможна, чем православная монархия . . .» (там же). Ильин в своем религиозно-философском исследовании этими конкретными политическими вопросами тоже не занимается (он разбирает их в других своих трудах), но его книга как раз и посвящена проблеме если не освящения власти, то духовного и религиозного обоснования функций и пределов власти и государства.

Степун отмечает, что он не нашел того синтеза между идеями представителей русской религиозно-философской

мысли и русской левой общественности, к которому он сам стремился, не только в религиозно-философском лагере Бердяева и его журнала «Путь», но и в лагере левой русской общественности. «И сейчас, — пишет Степун, — в этих вопросах царит какой-то глухой провинциализм: еще недавно я слышал от одного очень крупного и чуткого общественного деятеля левой формации, что статья З. Н. Гиппиус ('Совр. зап.' 28), направленная против книги И. А. Ильина о 'Сопротивлении злу силой', в сущности явление совершенно того же порядка, что и сама эта книга: 'тоже религия, значит, тоже реакция'» (442). Степун с таким мнением, конечно, не согласен, но его существование только подтверждает, что «синтез веры и свободы» (443) в среде левой русской общественности отсутствует так же, как и в лагере Бердяева и других сотрудников «Пути». Все это, однако, означает, что синтеза веры и свободы Степун искал не там, где нужно. Именно этот синтез — но с иной религиозно-волевой направленностью — и выдвигал Ильин в своих трудах.

4) Из всего, что было написано оппонентами Ильина, наиболее значительной является, на мой взгляд, статья В. В. Зеньковского в «Современных записках». В ней тоже много недостатков. В ней есть мнимые расхождения с Ильиным, критика Ильина, которая на самом деле к нему не относится, пожелания, которые Ильиным в действительности уже были осуществлены в его книге. Враждебные по отношению к Ильину чувства облеклись у Зеньковского — в частности при защите христианского учения о любви — в отнюдь не любовную, не христианскую словесную форму. Зеньковский гораздо более снисходителен к Толстому, Герцену, Михайловскому и русским позитивистам, к прежней не церковной и даже не религиозной, части русской интеллигенции вообще, чем к выразителю церковно-религиозных идей Ильину. Обвиняя Ильина в рационализировании христианского учения, Зеньковский сам иногда впадает в рационализирование. У него в таких случаях получается большею частью то, что Степун находил в свое время у Бердяева: «двойная итальянская бухгалтерия» в вопросах, действительно очень сложных и ответственных. Его анализ построен нередко по принципу «с одной стороны, нельзя не признаться, а с другой — нельзя не сознаться», который едва ли может удовлетво-

рить читателя, ищущего недвусмысленного ответа на вопрос, как ему быть в том или ином случае. Есть в статье Зеньковского и ряд других недостатков. Значительность ее, однако, в том, что Зеньковский исходил не из своих лишь собственных идей и мнений (как, например, Бердяев — человек и вообще, и в те годы в особенности, с неизмеримо бóльшим именем), а из учения Православной Церкви, пусть и несколько по-своему понимаемого. Это был, в принципе, подход мироутверждающего христианства — христианства, приемлющего мир, историю, культуру, государство, войну, идею родины, идею христолюбивого воинства, даже идею белого движения, боровшегося против большевизма-коммунизма.

В отличие от своих коллег по религиозно-философскому лагерю, увидевших в книге и идеях Ильина о сопротивлении злу силой одно только отрицательное, Зеньковский находит у Ильина и немало положительного. Он признает, что от книги Ильина «веет подлинностью и глубиной, в ней есть особая, суровая честность», она «чрезвычайно современна, насыщена тем, чем живет и волнуется наше время», она ставит «вопрос высочайшей важности для нас, для нашей эпохи — о религиозной культуре, об освящении исторической стихии», вся тональность книги — «религиозная, тема ее (не внешняя, а внутренняя) чисто христианская тема» (284); и когда книга вскрывает крах всего того, на чем строилась идеология прежней русской интеллигенции, она «прикасается к самой существенной и ответственной теме нашего времени — к вопросу об основах мировоззрения, которое должно быть построено в итоге всего пережитого нами» (287). Даже с внешней, исследовательской и литературной стороны Зеньковский совершенно иначе воспринял книгу Ильина, чем, например, Гиппиус: характеризуя книгу, Зеньковский отмечает «ее логическую строгость и ее формальную законченность» (284).

Со многими положениями Зеньковского, которые сам Зеньковский считает возражениями Ильину, Ильин, несомненно, и сам бы по существу согласился, — как, например, в тех случаях, когда Зеньковский пишет, что «всякое участие в жизни мира, *даже под руководством церкви,* не устраняет его неправды» (290); или что «Путь через сердца всегда невидимый, всегда закрытый — *но он един-*

ственно только и есть христианский путь» (293); или что «Церковь ценит государство и чтит его, как натуральную форму самооздоровления и самосовершенствования мира, но она хорошо знает границы его правды и неисчезающее начало неправды в нем» (294); или что любовь к родине, которая есть «безусловная святыня», все же «не есть последняя инстанция в решении вопросов жизни, она должна быть подчинена высшему началу духовной жизни — религиозному» и что необходимо «всячески беречься впасть в христианский натурализм, в признание родины, государства, культуры уже освященным бытием, в какое-то самрастворение в нем без религиозной проверки» (296); или что «Участие в войне, заполняющее душу невыносимой мукой и болью, может держаться как раз только на подвиге любви — когда люди идут на грех, как бы разлучаются со Христом, как на это, в великой скорби о своем народе, готов был ап. Павел (Рим. 9, 3), чтобы помочь родине, близким» (299-300); или что «Если христианство приемлет мир, приемлет культуру, государство, если ценит оно натуральное движение к добру и правде и своим благословением и молитвами укрепляет силы натурального добра, то оно никогда не может быть понято как оправдание мира в его неправде» (300), и т. д.

Точно также, многое из того, что Зеньковский хотел бы найти в книге Ильина, в ней уже есть — и Зеньковский этого просто не заметил. Так, например, Зеньковский пишет: «Да, конечно, если бы Ильин с достаточной силой развил приятие мира, космические идеи Православия, показал бы невозможность уклониться от участия в исторической жизни, в государственной деятельности, подчеркнул бы всю высоту подвига любви в тех, кто, неся образ Христа в душе, будучи подлинно 'христолюбивым воином', берет вольно *грех* участия в войне, — его книга не только заключала бы в себе 'религиозную мудрость православия', но достаточно обрисовала бы и 'государственную мудрость' его» (300). Но ведь именно все это и делает Ильин в своей книге! Можно только поражаться, как Зеньковский мог это просмотреть.

В целом, однако, при сопоставлении высказанных тогда Зеньковским мыслей с мыслями Ильина, приходится заключить, что Зеньковский был гораздо ближе к Ильину, чем к религиозно-философскому лагерю Бердяева — и

тем более лагерю левой русской общественности, о которой говорил Степун и в печатном органе которой появилась статья Зеньковского. Остается впечатление, что расхождение между Ильиным и Зеньковским в те годы было не столько в основной идее, сколько в комплексе частных идей, стоявших за этой основной идеей, в общем духе. Как и Ильин, Зеньковский был за христианство, приемлющее мир, историю, культуру, государство, войну, христолюбивое воинство, родину, белое движение. В особенности далек был Зеньковский от своих коллег и по журналу «Путь» и по журналу «Современные записки» в этом последнем пункте — отношения к белому движению, активно сопротивлявшемуся большевизму-коммунизму. Как уже упоминалось, Зеньковский в своей статьей много внимания уделил белому движению и белой идее — неизмеримо больше, чем Ильин в своей книге. И при всех своих оговорках, Зеньковский должен был признать, что «'Белая идея', как религиозный императив, для тех, кто пережил 'русский опыт', была единственным исходом, как путь жертвенного религиозного служения добру» (302), и что хотя непримиренчество к большевикам не есть последняя правда в борьбе со злом (окончательная победа над злом дана только любви), однако, «та святыня, которая зажигается в нашей душе в непримиренчестве, не только не тонет в общей правде христианства, *но сама есть проявление в нас этой правды его*!» (303). Подобные высказывания далеко уводили Зеньковского от его сонападателей на Ильина и очень приближали его к самому Ильину и к тем, кто выступил в поддержку Ильина.

2. Когда читаешь книгу Ильина, его первые ответы оппонентам и его более поздние высказывания, нельзя не видеть, с какой последовательностью, тщательностью и ответственностью подходил Ильин к формулировке своих идей. Как государствовед и философ он поставил перед собой ту задачу, в решении которой был предельно компетентен: дать социально-политическое и нравственно-философское обоснование идеи о сопротивлении злу силой. Но как мыслитель религиозный, для которого человек, мир, история и культура получают свой окончательный смысл только в свете православного христианского учения, Ильин не мог иначе формулировать и решать свою проблему, как в плане религиозно-философском.

1) Ильин неоднократно подчеркивал, что он не богослов и что в плоскости богословской затрагиваемые им вопросы должны освящаться богословами, имеющими духовное звание и авторитет. Поскольку, однако, Ильину приходилось прямо касаться и богословских вопросов, он предварительно советовался по ним с иерархами русской зарубежной церкви — и получил их полную поддержку. На этот счет есть конкретные указания не только в статьях, но и в переписке Ильина. Так, в письме к Струве от 9 июля 1925 г. Ильин сообщал: «Епископ берлинский Тихон и {глава русской зарубежной церкви} Митр. Антоний считают мою книгу подлинным и точным выражением православного воззрения». Десять дней спустя, в уже цитировавшемся здесь письме к Струве от 19 июля 1925 г., после слов о том, что он «искал *решения* вопроса, настоящего, религиозного, пред лицом Божиим» и считает, что это решение «содержалось в древнем духе *православия*», Ильин пишет: «Еп. Тихон (Берлинский) после моего доклада в церкви перед 'приходом', заслушав последние 4 главы книги, говорил с большим подъемом о том, что 'это есть истина', которую православие носило веками *в чувстве* и *в воле* и которая впервые выговорена разумом и доказана». Указав далее, что в важнейших главах книги (19-22: О мече и праведности, О ложных решениях проблемы, О духовном компромиссе, Об очищении души) центральное различение — «'неправедность' 'грех'», и в нем именно и заключается «*корень* всего разрешения» проблемы, Ильин добавляет: «по этому пункту я оговаривался и списывался с нашими иерархами — решение вопроса остается *моим* и терминология *моя* — но они считают (Антоний и Тихон), что это *верное* решение».

Кроме Митрополита Антония и Епископа Тихона, у Ильина по поводу его книги была переписка еще и с Анастасием (Грибановским), в то время Архиепископом Иерусалимским, впоследствии Митрополитом и главой Русской Зарубежной Церкви, сменившим на этом посту Митрополита Антония (Храповицкого). Об этой переписке Ильин упоминал в открытке к Струве осенью 1926 г., уже после появления статей всех главных представителей религиозно-философского лагеря, обвинявших Ильина в неправославности. Отметив, что статья Бердяева в «Пути» — «*всё* одна сплошная *'личность'* и одна сплошная *ложь о книге*!», Ильин извещал Струве: «Я на днях пришлю Вам копии с

нескольких писем архиепископа Анастасия Иерусалимского ко мне (он просил их не печатать за его подписью) — и Вы увидите как обстоит вопрос о 'православности' моей книги. Нам надо еще иметь в виду, что здесь вообще организованный поход: они решили — убить книгу, скомпрометировав автора. Напр. Франк писал даже Анастасию, понося книгу, но тот дал ему отповедь».

Эта поддержка русских иерархов имела для светского философа, решавшего религиозно-философскую проблему, конечно, огромное значение.

2) Следует особо остановиться еще и на вопросе о том, изменил ли Ильин в какой-либо степени свои взгляды в результате всей возникшей вокруг него и его книги острой полемики.

Среди тех, кто на том, что мы условно называем четвертым этапом полемики, коснулся идей и книги Ильина о сопротивлении злу силой, был, в частности, проф. Валентин Сперанский. После смерти Ильина он напечатал в парижской «Русской мысли» (№ 728 от 14 января 1955 г.) большую статью «Памяти русского философа», которая потом была перепечатана в посмертно изданном двухтомнике статей Ильина «Наши задачи» (т. II, Париж, 1956, стр. 621-624). В этой статье Сперанский противопоставляет позднейшую книгу Ильина «Аксиомы религиозного опыта» его ранней книге «О сопротивлении злу силою». Приветствуя «Аксиомы» («полноценная книга — лебединая песнь мудреца, ... выношенный и выстраданный завет соотечественникам»), Сперанский говорит, что в «Аксиомах» Ильин отступил от «О сопротивлении злу силою» и «очень смягчил» «суровые тезисы» этой ранней книги.

Пишущему эти строки такой подход и заключение Сперанского представляются неправильными. Чтобы их опровергнуть, достаточно было бы указать на то, что в «Аксиомах» Ильин сам неоднократно отсылает читателя к своей книге «О сопротивлении злу силою». Он никогда бы этого не сделал, если бы считал свою книгу устаревшей, не отвечающей его окончательному мировоззрению. На самом деле все основные идеи Ильина остались абсолютно теми же. Но небольшое зерно правды в том впечатлении, под которым остался Сперанский при чтении «Аксиом», все же имеется. Оно заключается в том, что изменились не *идеи* Ильина, а его *упор* на те или иные идеи, входящие

в его учение о сопротивлении злу силой, количественное их соотношение.

Необходимо помнить, что в своей книге «О сопротивлении злу силою» Ильин ставил себе *двойную* задачу: отрицательную — опровержение ложного учения толстовства, и положительную — разрешение проблемы в духе древнего русского православия. Критика обратила главное внимание на отрицательную сторону дела и проглядела или исказила положительную. И это — как в лагере врагов, так — в меньшей степени — и среди некоторых сторонников Ильина. При создании книги Ильин считал, что его отрицательная задача не менее важна, чем положительная, отсюда и количественный баланс между двумя частями книги. Раз и навсегда решив отрицательную задачу, Ильин в дальнейшем мог сосредоточивать свое главное внимание на задаче положительной, которая и объективно была неизмеримо важнее, чем отрицательная.

Отказ от того количественного соотношения частей, которое мы находим в книге, виден уже в рижском докладе Ильина о сопротивлении злу силой, состоявшемся через пять лет с небольшим после выхода в свет его книги. Этот доклад — краткий, четкий — построен уже иначе, чем книга. Критика Толстого и его учения сведена к минимуму — с отсылкой слушателей к соответствующим страницам книги Ильина. Вообще, очень сокращена часть, расчищающая почву для правильной постановки и решения вопроса. Удалена часть, посвященная подробному выяснению всех ступеней отрицательного воздействия. Специально подчеркнута главная, просмотренная критиками Ильина, часть (стр. 201-209 книги), где говорится о том, что угроза, тюрьма и казнь не суть средства святые и праведные, что они не преображают злой воли, что они допустимы только тогда, когда по совести считаются необходимыми, и что после них требуется духовное очищение. Общее впечатление от доклада: абсолютно тот же подход, те же идеи, но иная пропорция, иной упор. Возможно, конечно, что тут сказываются и результаты полемики, но главное объяснение, думается, то, которое дано было выше.

Эти соображения относятся также и к книге Ильина «Аксиомы религиозного опыта» — с тем, однако, доба-

влением, что общая задача этой книги совсем иная, и для нее вопрос о сопротивлении злу силой — всего лишь один из трагических вопросов религиозного сознания. Но и тут то, что Ильин отрицает, и то, что он утверждает, — полностью совпадает с тем, что мы находим в его ранней книге «О сопротивлении злу силою».

3. Заканчивая этот обзор полемики, возникшей вокруг идей и книги Ильина о сопротивлении злу силой, отметим хотя бы следующее:

1) Оппоненты Ильина не были единомысленны. Они сходились в отвержении его идей и его самого, но расходились в очень многом. Хотя с внешней стороны действительно получился единый антиильинский фронт — как правило, от религиозного, философского и политического центра налево, и даже иногда далеко налево, — налицо были расхождения не только между отдельными лагерями — большевистским, республиканско-демократическим и религиозно-философским, но и внутри двух последних лагерей. И это как в общей позиции отдельных авторов, так и по ряду конкретных вопросов. Говоря о Степуне, принадлежавшем, как и Бердяев, к религиозно-философскому лагерю, мы отметили не только согласие, но и несогласие Степуна с Бердяевым и ближайшими сотрудниками Бердяева по религиозно-философскому журналу «Путь». Помимо вопроса о синтезе веры и свободы, о котором писал Степун, тут были и многие другие вопросы. Далеко не одинаково было отношение нападавших на Ильина авторов к вере и неверию, к Ветхому и Новому Заветам, к словам и деяниям Христа и к Апостольским посланиям и деяниям, к историческому пути христианства вообще и русской православной церкви в частности, в том числе и русской зарубежной церкви, к самому началу государства и власти и к русскому государству и его верховной власти, к монархии и республике, к русской революции, большевизму и белому движению, к Толстому, его учению и духу и к сопротивлению злу силой, войне, мечу и смертной казни и т. д. И когда Ильин писал о непротивленцах, то для него это было понятие родовое, включающее в себя много видовых оттенков. Имелся в виду весь спектр непротивленчества, или, как, пользуясь терминологией Ильина, правильно отметил в свое время Р. М. Зиле, «явные и еще чаще неявные, 'соблазнительно-скрытые

непротивленцы, полу-непротивленцы и не-то-что-непротивленцы — но-и-не-то-что-противленцы', обычно левой формации» («Наши задачи», II, 651).

2) В полемике приняли участие видные представители русской философии, науки, критики и общественности. Но полемика с самого начала пошла по линии не столько религиозно-философской, сколько политической. Во всяком случае, политика и идеология сильно примешались к философии и религии. Отчасти в этом «виноват» был сам Ильин, который был не только философом и ученым, но и публицистом и оратором. Противники его были виноваты, однако, уже по-настоящему: они не подождали выхода его философского исследования, а когда оно вышло в свет, то или вообще не потрудились его прочесть или прочли предвзято и поверхностно — и судили часто не о книге и ее философских идеях, а о публицистических выступлениях и политических взглядах автора, нередко эти взгляды искажая и иногда прибегая даже к прямой инсинуации. Критика была не на уровне книги, против которой была направлена.

3) Своим оппонентам из большевистского лагеря (Ильину была известна лишь статья Михаила Кольцова) Ильин не считал нужным отвечать. Но он по существу, конкретно и исчерпывающе ответил и республиканско-демократическому лагерю в лице милюковца И. П. Демидова, и религиозно-философскому лагерю в лице Н. А. Бердяева. В своих ответах — а еще больше в своей книге — Ильин, как это отметил П. Б. Струве, смог в точной форме поставить, до конца продумать и в определенном христианском смысле разрешить основную и роковую для христианского сознания проблему противления злу силой. Еще большее значение, чем поддержка таких выдающихся светских мыслителей, как П. Б. Струве и Н. О. Лосский, имела в этом религиозном вопросе поддержка (хотя, по понятным причинам, и не публичная) таких иерархов русской православной церкви, как выдающийся богослов митрополит Антоний, архиепископ (митрополит) Анастасий и епископ Тихон — который, как мы знаем, признал учение Ильина истиной, в течение веков существовавшей в православии в *чувстве* и в *воле,* но впервые выговоренной *разумом* и *доказанной.*

4) При всех ее недостатках, полемика вокруг идей Ильина о сопротивлении злу силой — значительный эпизод в истории русской мысли и русского Зарубежья. Что же касается книги Ильина, давно уже ставшей библиографической редкостью, но теперь выходящей вторым изданием[15], то можно с уверенностью сказать, что к ней будет обращаться еще не одно поколение русской интеллигенции. И это тем более, что книга Ильина учительна и водительна не для одних только русских. Ибо проблема, которой книга посвящена, относится к разряду «проклятых» или «вечных», а решение проблемы принадлежит одному из самых религиозно, философски и научно компетентных и ответственных мыслителей XX века.

---

[15] Второе издание этой книги проф. Ильина оказалось возможным благодаря поддержке издательства «Заря» и его директора С. А. Зауера, а также друзей и единомышленников покойного мыслителя. Всем им приношу мою искреннюю благодарность.

Текст настоящей статьи печатается одновременно в виде отдельной брошюры, выходящей в том же издательстве.

СОДЕРЖАНИЕ

III. Pro

IV. Ответы И. А. Ильина

V. Дополнения и итоги

